História do Pensamento Filosófico Português

Direcção de Pedro Calafate

Volume I Idade Média

HISTÓRIA do PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

Pedro Calafate

Volume I

Idade Média

Lista de colaboradores deste volume

Dr. Adelino Cardoso
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Prof. Doutor António Borges Coelho
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Prof. António Braz Teixeira
Universidade Autónoma de Lisboa

Prof. Doutor João Ferreira
Universidade de Brasília

Prof. Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Dr. José Francisco Meirinhos
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Prof. Doutor José Gama
Faculdade de Filosofia da Universidade Católica (Braga)

Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva
Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho

Prof. Doutora Maria Cândida Pacheco
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Prof. Doutor Mário Santiago de Carvalho
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Dr.ª Paula Oliveira e Silva
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Bolseira da F. C. T.

Prof. Doutor Pedro Calafate
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Índice

Apresentação

Ao decidir elaborar a presente obra, procurou o Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa colmatar uma considerável lacuna do panorama cultural português, respondendo à inexistência, até ao presente, de uma obra que abordasse, em amplitude significativa e de forma sistemática e crítica, o pensamento dos filósofos portugueses.

Não seria esta a ocasião propícia para voltar a referir a facilidade com que, por vezes, confundimos o «não sei nem conheço» com o «não há nem existe», dando lugar a um colonialismo interno, que nos inclina a fixar a atenção num conjunto limitado de países e autores, tradicionalmente reconhecidos. Felizmente, se no âmbito da filosofia essa atitude foi marcante entre as nossas elites intelectuais até há alguns anos atrás, a convergência de esforços do elevado número de especialistas que aceitaram desde a primeira hora colaborar nesta obra é bem o sintoma de uma sensível mudança de atitude intelectual, que já não se revê na autoflagelação, ou na ironia perfurante dos que se excluem da censura das coisas pátrias, como se lhes fossem estranhos.

Colaboraram neste esforço mais de trinta especialistas das várias universidades e centros de investigação portugueses, com extensão ao Brasil no caso dos temas de interesse comum. Assim, encontrando o seu núcleo dinamizador no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, esta obra supera essas fronteiras, para se assumir como um vasto esforço de análise crítica e cientificamente conduzida de um acervo alargado de docentes e investigadores.

Do ponto de vista metodológico, a *História do Pensamento Filosófico Português* procura fazer convergir a perspectiva interna, genética e sistemática própria da história da filosofia, com a perspectiva da história das ideias, vinculando os autores a uma comunidade de situações em que se inseriram e aos problemas específicos do seu tempo, numa convergência de áreas que certamente nos permitirá surpreender o quadro do pensamento filosófico português, sublinhando, no entan-

to, a necessidade de não confundir os âmbitos destas duas disciplinas, por serem distintos os níveis de abordagem ([1]).

Pretendemos essencialmente sublinhar que em muitos casos se torna imprescindível não parar numa análise do pensamento no seu âmbito mais teórico e abstracto, abrindo-nos a uma pluralidade de factores, nomeadamente os que decorrem da existência de um significativo número de autores que entre nós articularam o seu labor intelectual às exigências históricas e sociais da sua época, traduzindo um sentimento de responsabilidade quanto à reforma do país. É esta a razão por que, como referiu Jose Luis Abellán ([2]), a história das ideias possui um carácter mais «existencial», na medida precisa em que estuda as ideias no seu enlace com os dramas da existência, na sua relação ora com os indivíduos em particular ora com a comunidade em que se integram, abrindo-se ao vasto leque de condicionantes que os motivaram, impondo-se assim tanto a análise dos imperativos de ordem lógica como dos condicionalismos de ordem sociológica.

Por outro lado, sendo a história das ideias uma disciplina de objecto mais amplo do que a história da filosofia, por abarcar igualmente as mais diversas actividades e elaborações da inteligência humana, como sucede com a literatura, a poesia, as ideias políticas, económicas, etc., permite-nos o alargamento do âmbito de consideração, sendo certo que uma dimensão muito considerável do pensamento filosófico português não radica exclusivamente em textos que numa primeira abordagem poderíamos considerar como filosóficos, impondo-se, com especial relevo, uma abertura à literatura, à poesia e à espiritualidade.

Como escreveu Francisco Vieira de Almeida ([3]), o pensamento filosófico português conheceu uma série de ritmos de «concentração» e de «dispersão», e não é errado dizer-se que muitos dos que entre nós reflectiram sobre os grandes temas da filosofia o não fizeram de forma sistemática, nem identificaram a filosofia com o sistema, sem que tal signifique ausência de coerência interna dos principais pressupostos teóricos e doutrinais, nem o atropelo de imprescindíveis condições transcendentais. É por isso necessário afastar preconceitos críticos e interpretativos, e procurar as manifestações da nossa filosofia também em textos que nem sempre deixariam suspeitar a existência de marcante interesse nesse domínio, sendo esta porventura uma das linhas de força que marcaram o filosofar dos portugueses ao

---

([1]) Sobre esta necessidade de articulação entre a história da filosofia e a história das ideias, no caso do pensamento filosófico português, veja-se Francisco da Gama Caeiro, «O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil», separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1982, p. 53.

([2]) Jose Luis Abellán, *Historia Critica del Pensamiento Español*, Madrid, 1979, vol. I, p. 78.

([3]) Francisco Vieira de Almeida, «Dispersão no pensamento filosófico português», em *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, 9 (1), 1943, pp. 171-182.

longo da nossa existência como comunidade, embora esse mesmo estilo de filosofar, de vertente não dissertacional, se não possa afirmar com foros de exclusividade, como a história facilmente demonstra.

Estão naquele caso exemplos tão díspares como o do platonismo em Luís de Camões, a filosofia política, a filosofia da história e a antropologia em António Vieira, o pedagogismo activo de Verney e de António Sérgio, a poesia de Antero e Pascoaes, o romance lírico de Vergílio Ferreira, ou ainda a vertente existencial da obra de Raúl Brandão, obrigando a um desdobramento de textos poéticos, literários, políticos, parenéticos, pedagógicos..., sendo significativo o caso de Vieira onde, para abarcar os temas enunciados, temos de nos embrenhar num vastíssimo acervo de cartas, sermões e inclusive no seu processo inquisitorial.

Também as questões do conhecimento e da filosofia natural no Renascimento Português ganharão muito com a análise de textos de conteúdo eminentemente geográfico e náutico, ou de crónicas historiográficas que à partida dificilmente colocaríamos numa história da filosofia, se nos animasse apenas a tradicional perspectiva centro-europeia, a partir da qual se definem com inusitada facilidade as áreas da periferia, condenadas ao não reconhecimento pela cultura universal.

Um número considerável de textos sobre os princípios metodológicos e epistemológicos da ciência, sobre a definição de um espaço homogéneo, distanciado de anteriores perspectivas qualitativas, com a consequente crítica à astrologia e aos procedimentos afins que acarretam deslocações de sentido, sobre a génese dos hábitos de positividade e de precisão, sobre a relação entre a teoria e a prática, sobre a alteração da linguagem numérica surgem-nos muitas vezes em roteiros, como os de D. João de Castro, em tratados como o de Duarte Pacheco Pereira, ou em obras historiográficas como as *Décadas* de Barros, sendo certo que estas questões dificilmente se divorciam da filosofia, naquilo em que esta se preocupa com os fundamentos do conhecimento científico, incluindo aí uma reflexão sobre os seus princípios epistometodológicos e sobre as atitudes de crítica e de liberdade intelectual, que estão subjacentes à sua génese, numa escala convergente entre a análise das atitudes, do filosofar e dos filosofemas ([1]).

Aprofundando a nossa análise, e para épocas mais recentes, teríamos ainda de considerar a vertente publicista de muitos dos nossos filósofos, com relevo para Sampaio Bruno, Raúl Proença, Leonardo Coimbra ou António Sérgio, onde a filosofia «desce» aos jornais e às revistas culturais e, portanto, à intervenção mais directa, no âmbito do que se considera serem as exigências políticas e sociais da

([1]) Sobre a distinção entre problema e filosofema, no âmbito da história das filosofias nacionais, veja-se Eduardo Abranches de Soveral em «Pensamento Luso-Brasileiro», in *Pensamento Luso-Brasileiro. Estudos e Ensaios*, Porto, 1996, pp. 13-17.

época, numa dinâmica que, sendo intercultural — e por isso aberta aos valores universais —, é também intracultural, não esquecendo que António Sérgio fez mesmo questão de proclamar, ao justificar o seu conhecido polemismo, e em resposta a José Marinho, que só escrevia «quando provocado», ou que Sampaio Bruno, apesar do seu esoterismo híbrido, a si próprio se caracterizou como «um publicista», dando nota do sentimento de responsabilidade messiânica quanto à reforma do país, que o levou a um amargurado exílio.

Daí também a opção pelo termo *pensamento*, por ser menos restrito e por abarcar a confluência de uma pluralidade de áreas e metodologias que teríamos de excluir caso vingasse a opção por uma concepção da filosofia tecnicamente considerada e preferencialmente identificada com a sua expressão sistemática. Em certo sentido, e dentro de determinados limites que ao longo destes volumes irão sendo explicitados, passa-se com a filosofia de expressão portuguesa o mesmo que José Gaós [1] notou a propósito da filosofia de língua espanhola, ou seja, a existência, em certas épocas e autores, de uma fronteira muito fluida entre filosofia e literatura, dando lugar a um «pensamento» que se funde com a literatura através de insensíveis transições.

Não se trata, repetimos, de um juízo a que devamos atribuir validade absoluta, pois que a perspectiva sistemática e disciplinarmente delimitada, mais identificada com a expressão clássica da filosofia, teve também presença marcante entre nós, devendo mesmo considerar-se que as duas grandes correntes filosóficas que maior influência tiveram em Portugal, a escolástica e o positivismo, participam de um pendor sistemático.

Por seu turno, afigura-se-nos tão importante como fecundo não dar corpo, nesta obra, a uma leitura de escola, mediante a eleição, *a priori*, de um núcleo de problemas ou questões essenciais que definiriam um pensamento *sui generis*, invertendo anteriores perspectivas sobre a decadência e em dinâmica contrapolar, pois estas visões conduziriam a situações de uma busca artificial de originalidade, onde tantas vezes se tem perdido o sentido e a noção da complexidade das coisas, bem como a possibilidade de autocompreensão, no quadro de uma fundamental exigência de conhecimento. Essa atitude é aliás legítima, mas noutra área disciplinar que não a história da filosofia, pois participa mais da perspectiva da filosofia da história, onde o autor procura no passado a confirmação das suas teorias.

Não implica isto renunciar à possibilidade de existência de uma escala de prioridades, como as que decorrem de uma clara insistência em temas teológicos, ético-jurídicos e de filosofia política, de uma orientação preferencial por determinados valores com relativa persistência e prioridade, atribuíveis a um dado contex-

(1) José Gaós, *Pensamiento de lengua española*, México, 1945, p. 146.

to cultural, como é o caso do universo de valores que emana do humanismo clássico e do cristianismo, na sua acepção mais forte de universalidade, nem tão-pouco, como acima dissemos, a renúncia a determinar estilos de filosofar, no caso concreto a tendência a-dissertacional, que marca, de facto, muitos dos nossos pensadores, mas que em outros se não verifica.

A precaução que nos deverá guiar, nesse intento de caracterização de um espaço teórico de identidade que nos permita falar em pensamento português, passa pela consciência de que *não há uma metodologia científica segura para o fazer*, por se tratar de um terreno fortemente dependente do domínio da subjectividade, mas que no entanto «sabemos» existir, pois nos surge imediatamente como falsa a tese de que todas as nações possuem as mesmas características, e como legítima e plausível a hipótese de uma identidade para cada cultura nacional. Todavia, a condição essencial a respeitar é a de que o conhecimento dos temas, e, neste caso concreto, dos filosofemas que foram concretamente pensados no seio da nossa comunidade, seja feito a partir do estudo das obras daqueles que os formularam, ou seja, a de que esses filosofemas só poderão conhecer-se, na sua plenitude, *a posteriori* ([1]), sem que essa dimensão implique uma leitura teoricamente neutra ou isenta de pressupostos prévios, os quais são sempre inevitáveis, sendo certo que «aquele que interroga, participa da própria coisa sobre que interroga» ([2]), mas sendo também legítimo um esforço crítico de distanciação, como «correctivo dialéctico» ([3]) dessa mesma participação.

Aquilo a que parece legítimo renunciar é ao exclusivismo de uma perspectiva que elimine a diferença, lançando na sombra os que se não inscrevam nessa linha. Se já é tão difícil a catalogação de um indivíduo, muito mais o será no caso de uma comunidade e de um povo, embora num caso e no outro seja legítimo falar de caracteres básicos que determinam a sua identidade, mas que não são necessariamente estáticos. Assim, o que deve preocupar-nos numa primeira instância é a exigência de conhecimento, comprometida com a análise tão criteriosa quanto possível do pensamento filosófico dos que estiveram, estão e estarão ligados a Portugal, sendo então possível falar de identidade, numa linha de autognose ([4]).

([1]) É esta a perspectiva defendida por Eduardo Soveral em «Pensamento Luso-Brasileiro», in *Pensamento Luso-Brasileiro. Estudos e Ensaios*, Porto, 1996, pp. 13-17.

([2]) Paul Ricœur, «Phénoménologie et Herméneutique», em VV. AA. *Phaenomenologie Heute, Grundlagen — und Methodenprobleme*, Friburg-München, 1975, p. 39.

([3]) Miguel Batista Pereira, Introdução à edição portuguesa da *Metáfora Viva*, de Paul Ricœur, Porto, 1983, p. VII.

([4]) Acompanhamos aqui o texto de António José Saraiva, que com a experiência de um longo caminho percorrido escreveu: «Reconhecemos que ao tentar caracterizar individualmente uma nação, entramos num género de problemas para o qual não há método científico seguro, e que por isso é aqui grande o risco de impressionismo arbitrário, dos estereótipos e

Falamos por isso de pensamento filosófico português numa perspectiva que legitima a persistência de determinadas atitudes, modos de filosofar e filosofemas, mas que não pode excluir o dinamismo próprio a uma dialéctica de complementaridade entre os vários focos irradiadores que ao longo da história se manifestaram, procurando não só exaurir o que fomos mas também o que somos e, sobretudo, o que poderemos ser, na leitura crítica de um espaço articulado onde tem lugar a diferença, activando o imprescindível diálogo cultural interno. Por isso, se de pensamento filosófico português se pode e deve falar, devemos entendê-lo como a convergência activa e criadora da obra dos que de algum modo se prendem à comunidade por nós constituída, ajuizando, no decurso desse esforço crítico, sobre tendências, persistências, continuidades e descontinuidades que no seio dessa comunidade se manifestaram, independentemente do espaço geográfico em que tal sucedeu.

A referência que acabamos de fazer aos limites geográficos também é da maior relevância, dado que muitos dos autores que aqui abordamos não escreveram entre nós, pois são expressão de uma cultura de diáspora que durante séculos nos impeliu, razão, também, por que não falamos de «pensamento filosófico em Portugal», termo que à partida nos limitaria ao espaço das nossas fronteiras políticas e geográficas, onde sempre coubemos mal. Não escreveram «em» Portugal Pedro Hispano, Francisco Sanches, João Sobrinho ou Pedro Margalho, não escreveram «em» Portugal Verney ou Ribeiro Sanches, e enquanto uns escolheram a língua portuguesa para se expressarem, outros continuaram a eleger o latim como condição básica para a elaboração dos conteúdos superiores do espírito, tendo outros ainda, como foi o caso de Verney ou de Pedro Nunes, oscilado entre o português e o latim, de acordo com os públicos-alvo que à partida elegeram, chegando Pedro Nunes, como aliás foi usual em tantos portugueses do Renascimento, a escrever em castelhano. Por seu turno, não nasceram entre nós Álvaro Pais, Francisco Suarez ou Luis de Molina. Mas o que estas diferentes realidades revelam é o facto de estarmos perante uma filosofia que, em muitos aspectos da sua afirmação, não se desenvolveu no quadro de um insulamento autárquico e ensimesmado, e que, se encontrou na língua portuguesa uma condição essencial de afirmação da nacionalidade, sobretudo desde a geração de Avis, soube também flexibilizá-la quando a consideração do universo de leitores o aconselhou, ou quando o sentido da universalidade dos conteúdos superiores do espí-

das generalizações sem fundamento», em *A Cultura em Portugal*, Livro I, Introdução Geral à Cultura Portuguesa, Lisboa, 1996, p. 77. Todavia, também não renuncia o autor ao projecto de inventariar um conjunto de traços e aspectos determinantes do que chama a «personalidade cultural portuguesa».

rito a fez eleger o idioma do Lácio, como sucedeu predominantemente até ao século XVII.

Sublinhamos de novo o exemplo de Pedro Nunes que quando se dirigia aos navegadores que levaram a cabo a expansão marítima se expressava em português, mas quando pretendeu levar os fundamentos do seu pensamento aos sábios de além-fronteiras preferiu o latim, sem que isso necessariamente o desvincule da comunidade que somos e retire à sua obra essa dimensão altamente comprometida com o sucesso das navegações dos Portugueses. Significa antes que partindo dos condicionalismos da vida nacional, que deram um rumo relativamente utilitarista à sua ciência, se pretendeu alçar ao plano mais geral do pensamento, sem que aquela intermediação o mutilasse, por não haver no fundo incompatibilidade entre o nacional e o humano, no seu sentido mais amplo e universal.

É por isso necessário pensar a nossa filosofia também na sua interdependência com a dos outros povos, nomeadamente na sua vertente europeia à qual desde o início nos ligámos pelo vínculo da cultura cristã. Serve isto de prevenção para sublinhar que algumas fontes da nossa cultura filosófica não se encontram em Portugal, mas sim em universidades, bibliotecas e academias, nomeadamente europeias, onde afluíam os bolseiros de D. João III, como Francisco de Holanda, ou donde vinham os mestres do Colégio das Artes, como sucedeu com os «Bordaleses», ou ainda na riquíssima biblioteca Gregoriana, que guarda os textos de alguns dos nossos escolásticos, reelaborando as duas grandes tradições que desde os tempos mais remotos foram enformando a nossa configuração intelectual no plano filosófico: o humanismo clássico e o cristianismo, as quais, todavia, não esgotaram o seu universo de possibilidades, nomeadamente quando a partir de meados do século XIX ela dá guarida à expressão de outras formas de equacionar a relação entre Deus, a natureza e o homem, para lá do dogma cristão da criação, pensando, fora da tradicional perspectiva cristã e agostiniana, a candente questão do mal, e abrigando também formas de vincado anticlericalismo, de expressão marcadamente sociológica. Em todo o caso, importa também dizer que esta linha «heterodoxa» só pôde constituir-se na base do conhecimento e da experiência profunda daquilo que pretendeu negar.

Também pela razão acima enunciada, autores como Santo António, Francisco de Holanda, Leão Hebreu ou Verney não pertencem apenas à cultura portuguesa, vinculando-se também à cultura dos países onde elaboraram as suas obras ou beberam determinadas fontes de pensamento, neste caso a Itália, podendo também nomear-se a Holanda para o caso de Ribeiro Sanches e tantos dos nossos «homens de nação», ou a França para Francisco Sanches, António de Gouveia ou Álvaro Gomes, mau grado este problema não poder equacionar-se em termos idênticos

para os períodos anteriores e posteriores ao século XVII, por ser a partir de Seiscentos que a questão das culturas nacionais se impõe com inusitada pregnância.

Todavia, esse vínculo é de natureza diferente daquele que os liga à cultura de origem, pois como escreveu António José Saraiva, no seu esforço de identificação de uma personalidade cultural portuguesa, e na assunção plena do subjectivismo que tal esforço implica, «normalmente uma pessoa nasce e cria-se dentro de uma cultura nacional, e é a partir dela que aprende, já numa outra fase do seu próprio desenvolvimento, as culturas alheias. *Por isso, a cultura própria e as alheias não são comparáveis; a relação de uma e das outras com a nossa subjectividade pessoal é diferente*» ([1]).

Por sua vez, esta dispersão de homens e obras, de que apontámos apenas alguns exemplos mais remotos, deixa suspeitar que, com inusitada frequência, a relação de muitos dos nossos intelectuais com Portugal supõe mais uma relação com a mátria do que com a pátria ([2]), evocando a mátria o sentido materno de origem, de abertura inicial ao mundo, onde a cultura se plasma para sempre ao nível da afectividade, mas de uma afectividade que não supõe um divórcio com a razão, a qual, como dizia Georges Gusdorf, só predomina em absoluto nos hospitais psiquiátricos.

De qualquer modo, não será de mais sublinhar a importância que neste domínio das relações europeias adquirem obras como as de Luís de Matos ([3]), Joaquim Veríssimo Serrão ([4]) e António Domingues de Sousa Costa ([5]), ao estudarem a presença activa dos nossos compatriotas nos grandes centros europeus exteriores às nossas fronteiras, nomeadamente em Paris, Salamanca, Toulouse, Montpellier e Roma.

Na mesma linha de considerações, importa também estudar as consequências que em domínios tão importantes como o da antropologia ou o dos princípios epistemológicos e metodológicos da ciência teve o contacto dos Portugueses com outras civilizações, ora mais primitivas, como na América, ora mais evoluídas, como no Oriente, aspectos abordados nos Volumes II e III desta obra.

Sem cair em generalizações simplistas, é porventura legítimo afirmar que foi este humanismo de relação e de contacto que moldou um dos aspectos relevantes

([1]) António José Saraiva, *A Cultura em Portugal*, *op. cit.*, p. 78 (itálico nosso).

([2]) Esta postulação é-nos dada por António José Saraiva, em *A Cultura em Portugal*, cit., p. 106.

([3]) Luís de Matos, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Paris, 1950.

([4]) Joaquim Veríssimo Serrão, *Les Portugais à l'Université de Montpellier, XII-XVI siècles*, Paris, 1971; id., *Les Portugais à l'Université de Toulouse, XIII-XVII siècles*, Paris, 1970; id., *Portugueses no Estudo de Salamanca, 1250-1550*, Lisboa, 1962.

([5]) Veja-se a este respeito o capítulo deste volume dedicado a Frei André do Prado.

da nossa cultura, o qual se manifesta em muitos domínios da actividade intelectual dos Portugueses. Referimo-nos a uma inusitada capacidade de integração superadora, dando expressão histórica à própria génese da Península Ibérica, que sendo espaço de cruzamento entre várias raças, foi-o também de notável integração cultural, pesem embora as conhecidas fases de intolerância política e de exclusivismo intelectual.

Mas mesmo a respeito deste último — que não propriamente da intolerância política e religiosa que a história tem de denunciar — devemos relativizar, em nome do critério científico, a tese do insulamento da nossa cultura filosófica em relação a uma Europa de que posteriormente nos sentimos excluídos, trabalho já realizado por António Banha de Andrade, Domingos Maurício Gomes dos Santos e João Pereira Gomes (1).

Em primeiro lugar, o aristotelismo escolástico ligado ao labor de Pedro da Fonseca e dos Conimbricenses era ensinado nos grandes centros europeus, como atestam as numerosas edições que as suas obras conheceram. Por outro lado, esses autores não se limitaram a repetir incriticamente teses feitas, bastando para tanto lembrar a recusa de Pedro da Fonseca em considerar a filosofia como serva da teologia, ou então o *Cursus philosophicus conimbricensis* de António Cordeiro, cuja edição foi inicialmente proibida, onde expõe criteriosamento o atomismo, apontando para conclusões que obstaculizavam a teoria dos acidentes reais, em que assentava a física aristotélica. Naturalmente que, como reconheceu o próprio Domingos Maurício, o exclusivismo do modelo tomista foi limitador, como aliás sucede com todas as formas de exclusivismo intelectual, mas, em todo o caso, importa em primeiro lugar olhar para a escolástica como aquilo que ela é: uma filosofia de cooperação entre os filósofos, apurando e depurando uma tradição, e não um esforço de inovação a partir de um imaginário «grau zero», como sucedeu com Francisco Sanches ou Descartes, de que decorre também o correcto entendimento do termo «comentário», não como repetição, mas como esforço conjunto de depuração e aperfeiçoamento de uma opção pela verdade. Este ponto de vista parece-nos importante, dado que muitas vezes o esquecemos, por acontecer com a história da filosofia o que sucede frequentemente com a história da ciência: é escrita pelos vencedores, ou pelos que chegaram depois de travadas as batalhas, com a vantagem de saberem o que o futuro seleccionou.

Portanto, sem esquecer essas formas mais sistemáticas, que também fazem parte da nossa tradição, seria oportuno, a este respeito, lembrar as palavras de

(1) Sobre estes autores veja-se Pedro Calafate, «A historiografia filosófica portuguesa perante o Seiscentismo», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LII, fascs. 1-4, 1996, pp. 185-196.

Arnaldo Miranda Barbosa, ao sublinhar que a consideração dos aspectos mais relevantes da génese do povo português, bem como da sua cultura, nos chamam a atenção para o facto de que esta se caracteriza por uma constante fusão e superação de influências, não se afirmando pois como uma cultura fechada, mas sim «aberta à progressiva assimilação de elementos diversos» ([1]) (distinguindo-se esta vertente da indulgência ignorante na valorização do que é estrangeiro, em detrimento do que é próprio, com anulação deprimente da personalidade e do carácter).

Se a filosofia radica na cultura, sendo esta a sua anterioridade constitutiva, se a mediação da cultura, como contexto aberto, constitui o primeiro momento da filosofia, mediação através da qual ela procura alçar-se a um contexto humano mais amplo e mais universal, seria caso para equacionar o modo como aquele traço marcante da cultura portuguesa influiu na filosofia e nos modos de filosofar dos portugueses.

Apontar esta dimensão de abertura e integração superadora, como característica marcante da nossa cultura, ou eventualmente da filosofia que nela radica, não significa definir um determinado tipo de originalidade para a filosofia portuguesa, identificando-a, como atrás dissemos, com um conjunto muito limitado de temas ou problemas, teses quantas vezes misturadas com exaltações patrióticas de intenção louvável, mas sem suporte científico seguro. Todavia, essas mesmas teses, sobretudo as que deram corpo à chamada questão da «filosofia portuguesa», a partir dos anos quarenta deste século, são para nós uma questão que importa analisar em todas as suas vertentes, procurando compreendê-las, sem espírito polémico e sem intransigência, não só nas suas motivações, mas sobretudo nas suas virtualidades, na medida em que procuraram abrir novos caminhos, pela via do mito, do mistério e do simbólico, eivadas de saudosismo, de nacionalismo messiânico e de antipositivismo activo. Já quanto ao domínio das motivações, ele parece radicar também numa das nossas «constantes» culturais. Com efeito, com aquela vertente de abertura e receptividade, expressa também na miscigenação rácica que gerou o Brasil, tem coexistido, como a outra face da mesma moeda, uma tendência insular e apartada, que encara a escolástica e o racionalismo europeus como brutalmente hostis à nossa alma, de que o messianismo e o quinto império são evidente expressão — apesar de o tema do quinto império ser, contrariamente ao que se pensa, um fenómeno à escala europeia e não exclusivamente português, como atestam os *fifty monarquy men* em Inglaterra — desenvolvendo-se depois em formas mais sublimes, como sucedeu com o saudosismo.

([1]) Arnaldo Miranda Barbosa, «A tradição cultural portuguesa e o pensamento contemporâneo», em *Obras Filosóficas*, org. e prefácio de Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, 1996, p. 486.

Trata-se portanto de uma personalidade cultural complexa, e ao tema em causa nos dedicaremos no capítulo intitulado *Mito e Metafísica*, do volume quinto.

Por isso, todos os autores acima referidos serão aqui analisados com pormenor, porque estamos perante um pensamento marcado pelos valores universais do bem e da justiça, mas no qual se nota, de forma mais acentuada ou mais ténue, mais próxima da mátria umas vezes, e da pátria outras, a consciência de que o pensar não é um acto solitário, emergindo aqui e ali laços que o prendem à comunidade que historicamente constituímos, laços que não seria difícil identificar inclusive em Bento Espinosa.

São sintomáticos a este respeito os casos de Orósio e de Francisco Sanches, o primeiro enunciando insistentemente os laços que o ligavam à região de Braga, apontando a história da sua região natal como caso exemplar da necessidade de relativização emocional dos sucessos históricos, tema central da *História contra os Pagãos*, ao lembrar que as vitórias de Roma se traduziram no sofrimento sem medida dos povos da Galécia e que, para que uns triunfassem, outros tiveram de ser vencidos; o segundo, ao afirmar-se, perante o júri do concurso para professor da Universidade de Montpellier, «bracharensis», «hispanus» e «quia in Hispania natus, in æque eruditus», não sendo apenas afectiva essa relação, podendo nós acrescentar a importância da dinâmica intelectual dos Descobrimentos na sua obra, sobretudo na afirmação da relatividade do conhecimento científico e do dinamismo da experiência.

São também paradigmáticos os casos de Santo António e de Pedro Hispano, que, tendo elaborado os seus escritos de maior valia fora das nossas fronteiras políticas e geográficas, conheceram em Portugal a génese da sua formação intelectual, o primeiro no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, o segundo na escola capitular de Lisboa.

Não menos expressivos são os casos de Verney ou Sanches que, abandonando o país em viagem sem regresso, sempre escreveram para Portugal e para os Portugueses, numa ânsia reformista que tão generosamente acreditavam poder colocar o país na senda do progresso. Por seu turno, não foram poucos os metafísicos do século XIX para quem Portugal e os Portugueses se assumiram como questões nucleares, bastando para tanto lembrar Antero de Quental, Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes; nem tão-pouco António Sérgio, a despeito do seu sonho universalista, bem como da negação radical da mediação das culturas nacionais na constituição da filosofia, conseguiu ou jamais pretendeu eximir-se ao supremo desejo de transformar Portugal, pela reforma da cultura e das mentalidades, no quadro de um pedagogismo messiânico.

Quanto aos mestres estrangeiros de que aqui falamos, sobretudo no volume dedicado ao Renascimento e à Contra-Reforma, de que são exemplo paradigmático

Suarez e Molina, cumpre sublinhar que esses autores tiveram uma participação activa e expressiva no panorama cultural português e que, por outro lado, se a formação de Suarez foi substancialmente adquirida em Espanha, Molina possui já uma formação portuguesa, como no segundo volume se explicitará. Já no caso de Álvaro Pais, a sua passagem por Portugal ficou marcada por polémicas célebres e tantas vezes azedas, como era timbre da sua personalidade, mas também pela sua acção como bispo de Silves, tendo entre nós terminado uma das suas mais importantes obras.

Vem isto a propósito do problema da universalidade e da radicação da filosofia, onde nos parece não dever encontrar uma mútua exclusão, mas antes uma compossibilidade. Era esta uma das questões muito enfatizadas por Francisco da Gama Caeiro no seu magistério na Universidade de Lisboa, posteriormente elaborada em dois textos síntese ([1]), lembrando que a questão da relação entre a unidade e a multiplicidade passa pela necessidade de distinguir para depois unir e harmonizar.

Chamava Gama Caeiro a atenção para um entendimento da filosofia como algo que se «realiza no devir e na diversidade dos particularismos humanos — sociais, culturais, linguísticos — duma comunidade» ([2]), e para uma noção de unidade e de universalidade que, em apelo à *Carta VII* de Platão, se constitui na base da «solidariedade e intercomunicação entre as ideias», única via capaz de introduzir um dinamismo superador de internas antinomias. Trata-se portanto de expor, num conjunto vasto de monografias, a contribuição da cultura filosófica elaborada no seio da comunidade que constituímos, nas suas vertentes intracultural e intercultural ([3]).

([1]) Francisco da Gama Caeiro, «A noção de filosofia na obra de Manuel Antunes. Em torno ao problema das filosofias nacionais», em *Dispersos* I, Lisboa, 1998, pp. 21-46; «Filosofia em Portugal e seu ensino: tópicos para uma reflexão», *ibid.*, pp. 63-79.

([2]) Idem, *ibidem*, p. 29.

([3]) Num interessante estudo em que procura ampliar os horizontes da tradição filosófica portuguesa, abrindo-a também à perspectiva do realismo crítico, escreveu Eduardo Abranches de Soveral: «Certamente que tal reflexão [dos filósofos portugueses], se for autenticamente filosófica, acabará por ultrapassar os condicionalismos nacionais e atingir o nível universal das ideias. Não há pois incompatibilidade entre o nacional e o humano. Mais: a passagem daquele para este não só é possível como é necessária. Quem pretenda alcançar o plano geral do pensamento sem essa mediação, ou será um estrangeirado que preferiu à sua uma cultura alheia, ou será um espírito mutilado que separou a filosofia da sua concreta existência e a transformou num sofisticado mas fútil jogo de aporemas»; Eduardo Abranches de Soveral, «O realismo crítico na filosofia portuguesa contemporânea», em *Pensamento Luso-Brasileiro. Estudos e Ensaios*, Porto, 1996, p. 84. Por sua vez, num ensaio intitulado «Reflexões sobre o interesse filosófico da história do pensamento luso-brasileiro», escreve o mesmo autor: «Todos

Outra questão que desde logo se coloca é a do leque temporal eleito para balizar os limites desta obra. No caso presente, a opção foi a de iniciar o primeiro volume com um conjunto de temas e autores bastante anteriores à formação do Estado, com especial atenção aos debates que marcaram a afirmação do cristianismo no espaço do futuro território português, pois que a independência política exerceu-se no âmbito de um universo cultural já existente, expresso por grupos sociais constituídos e em quadros administrativos também elaborados, independentemente da formulação de uma consciência nacional portuguesa, que só muito mais tarde viria a afirmar-se. As correntes de filosofia religiosa que se desenvolveram em Braga nos séculos IV a VII, os debates em torno do arianismo, do origenismo e do priscilianismo, o combate e o cruzamento entre as religiões de origem céltica e o cristianismo, bem como o choque com o Islão, deixaram uma marca muito vincada no vasto oceano da tradição cultural portuguesa.

É bem conhecida a tese de Herculano sobre a anterioridade do Estado em relação à nação, como também a de Oliveira Martins que encarava a formação de Portugal como fruto do voluntarismo de heróicos guerreiros, mas não implica isso que as condições político-administrativas e culturais se não viessem plasmando, assumindo-se Braga, desde os séculos V e VI, como centro difusor da cultura latina e greco-cristã, pela pena de S. Martinho de Dume, bem como pela acção cultural do mosteiro que fundou.

É certo que a partir do século VII até ao século XII são poucos, se não mesmo nulos, os vestígios escritos de uma actividade cultural elaborada. Todavia, se de hiato se pode em certa medida falar, ele não foi tão profundo como por vezes se tem querido fazer crer, como atestam os estudos mais recentes de José Mattoso, ao chamar a atenção para a actividade cultural dos mosteiros que na Península, como no resto da Europa, fizeram dos monges «os grandes responsáveis pela transmissão do saber antigo» (1). É essa actividade cultural que ajuda a compreender a passagem do esplendor do período visigótico para o brilho de Santa Cruz de Coimbra e de Alcobaça, já no período de formação do Estado.

É também de sublinhar, a este respeito, que algumas das abordagens daqueles a que por comodidade designamos por «heterodoxos», a propósito desses séculos

quantos, filósofos ou professores de Filosofia, imaginarem, por preconceito, ignorância ou excesso de confiança no seu talento, que podem atingir, sem mediações, o plano da universalidade humana, a si mesmos se condenarão à condição de epígonos exclusivistas ou de cépticos. De cépticos que riem, futilmente satisfeitos com o exercício e a exibição da própria argúcia; ou de cépticos que se angustiam e choram, no desespero de encontrar um sentido lúcido para o facto de existirem», *ibid.*, p. 23.

(1) José Mattoso, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, 2.ª edição, Lisboa, 1977, p. 356.

mais remotos — nomeadamente o movimento priscilianista —, assumirão particular relevo nos metafísicos portugueses de finais do século XIX e inícios do século XX, nomeadamente em Sampaio Bruno, Cunha Seixas e Teixeira de Pascoaes, como teremos oportunidade de evidenciar nos quarto e quinto volumes, sendo a dilucidação destes temas de particular importância para a compreensão do pensamento dos referidos autores.

Por seu lado, lembramos aqui, pela sua fecundidade heurística, a hipótese de Jaime Cortesão, nos seus *Factores Democráticos na Formação de Portugal*, quando, contra Herculano e Oliveira Martins, considerava que a forte adesão das populações da Galécia e da Lusitânia ao priscilianismo representava, em sua opinião, «a primeira e evidente manifestação de existência duma comunidade social diferenciada e a caminho de nação» ([1]).

Já quanto ao último volume, à questão de saber onde terminar, optámos por não escolher uma data precisa, incluindo a obra daqueles que, continuando a sua actividade intelectual, possuem já uma obra com «rosto» bem definido e plenamente constituído, como sucede por exemplo no plano da fenomenologia.

Por sua vez, a questão porventura mais complexa na elaboração de um projecto desta natureza é a da organização e estruturação interna dos vários volumes. Neste caso optámos por fazer convergir uma abordagem por autor, com abordagens temáticas, sempre que tal se revelou possível. De facto, há autores cuja obra, pela consistência e projecção correspondente, justifica plenamente uma análise em separado, como é o caso de Pedro Hispano, de Pedro da Fonseca, de Leonardo Coimbra ou de António Sérgio. Todavia, por não nos encontrarmos perante uma enciclopédia, mas perante uma obra de história do pensamento filosófico, há também temas filosóficos que justificam uma convergência dos vários autores que sobre eles reflectiram, como sucede por exemplo no caso das ideias políticas, do pensamento económico, da filosofia jurídica, da filosofia da educação, da reflexão sobre o belo, da fenomenologia ou da filosofia das ciências.

Este esquema geral sofre no entanto uma excepção no caso do terceiro volume dedicado ao Iluminismo, onde a abordagem é essencialmente temática. Pareceu-nos ser esta a melhor solução para a análise de uma época e de uma corrente de pensamento que, sem ser uniforme, conheceu uma significativa convergência em torno de um conjunto essencial de questões e pressupostos teóricos, seja em torno da lógica e da teoria do conhecimento, seja em torno da apologética, seja em torno da filosofia da educação, para nomear apenas algumas áreas relevantes.

Como seria de esperar, não encontrará o leitor, nos cinco volumes que constituem esta obra, a referência a todos os nossos autores e a todos os nossos textos que

([1]) Jaime Cortesão, *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, Lisboa, 1964, p. 214.

ao longo do tempo equacionaram problemáticas filosóficas, quer porque o sentido do limite nos obriga a uma selecção, certamente discutível, dos momentos mais relevantes, quer também porque muitos textos permanecem ainda inéditos, representando o esforço de crítica filológica e posterior publicação um segundo momento que muito oportunamente gostaríamos de ver seguir-se à elaboração da presente obra, desta feita com equipas pluridisciplinares da área da filologia e da filosofia.

Lembramos a propósito o volume publicado por M. Gonçalves da Costa, com o título *Inéditos de Filosofia em Portugal* (1978). Abordando apenas o período posterior ao século XVI, identifica o erudito autor várias centenas de obras manuscritas sobre lógica, metafísica, física e ética, espalhadas pelas bibliotecas de Braga, Porto e Évora, consistindo grande parte delas em *Conclusões* ou disputas de âmbito académico, cujo conhecimento muito contribuiria para uma mais correcta e ampla perspectiva da cultura filosófica portuguesa.

Ao esforço de Gonçalves da Costa importa ainda adicionar os de João Pereira Gomes e de Domingos Maurício Gomes dos Santos, o primeiro em *Os Professores de Filosofia da Universidade de Évora* (1959) e o segundo em *A Universidade de Évora e a Escravatura* (1978), inventariando ambos os numerosos manuscritos e *Conclusões* dos cursos de Filosofia daquela Universidade que, do período da Contra-Reforma até ao seu encerramento em 1759, abordam temáticas filosóficas, e cuja edição crítica em muito contribuiria para o melhor conhecimento da nossa tradição escolástica.

Para o período anterior constitui igualmente importante fonte de informação a compilação *Hislampa* (1993), publicada por um conjunto de reputados filólogos e latinistas peninsulares ([1]), reunindo, para o período compreendido entre 1350 e 1560, um vasto leque de manuscritos latinos de autores ibéricos, dos quais várias dezenas espalhados pelas bibliotecas europeias, possuindo muitos relevante interesse para a história do pensamento filosófico português.

Não seria difícil prosseguir na indicação do longo trabalho por realizar, lembrando o extraordinário acervo de obras de autores portugueses do período moderno que jazem na Biblioteca do Convento de Mafra, a qual não se encontra ainda sequer catalogada, mas que possui um número considerável de volumes importantes para o esclarecimento da nossa cultura científica e cosmológica no período em causa.

Estas breves referências são quanto basta para consciencializar o tanto que há por fazer, em virtude de décadas de negligência e descaso, alimentadas em certo

([1]) *Hislampa, Autores Latinos Peninsulares da Época dos Descobrimentos (1350-1560)*, Lisboa, 1993, organização de A. Díaz y Díaz, A. Aires do Nascimento, J. M. Días de Bustamante, M. I. Rebelo Gonçalves, J. E. López Pereira, Arnaldo Espírito Santo.

sentido pela ideologia da decadência cultural. Não que tal nos obrigue a partilhar uma concepção levianamente megalómana das nossas excelências, como tantas vezes tem prevenido Eduardo Lourenço, mas tão-só que daí se segue necessariamente uma atitude de reserva e tantas vezes de suspensão do juízo, em face do que ainda se não conhece.

Representando a crítica destes textos uma segunda fase de trabalho, entendemos que valeria a pena o esforço de oferecer ao público interessado cinco volumes de estudos conduzidos por reputados especialistas sobre momentos indiscutivelmente relevantes da nossa cultura filosófica, com base em análises críticas dos textos até ao momento estabelecidos com critério rigoroso, sendo certo que, se a propósito de nenhum autor será legítimo falar com segurança de obras completas, muito menos o será para uma tão vasta pluralidade de autores, abarcando uma cultura de vários séculos.

Por outro lado, a distribuição e ordenação dos temas e autores ao longo de cinco volumes adopta o critério, muitas vezes criticado, da divisão por épocas, na sua mais tradicional acepção. Julgamos que para um primeiro esforço desta natureza, sobretudo com a amplitude de que se reveste, a divisão por épocas seria o critério mais pacífico, embora nem sempre o mais esclarecedor. É certo que a complexidade social, bem como a complexidade do pensamento e a do próprio indivíduo, são sempre rebeldes a classificações ou a definições mais ou menos estáticas, nomeadamente as que se referem à operação de periodização. Todavia, elas são importantes no plano de uma necessária simplificação de um universo de tão extraordinária amplitude, simplificação que se assume como esforço para dominar o tempo e a história.

Assim, o primeiro volume abordará a Época Medieval, o segundo o período correspondente ao Renascimento e à Contra-Reforma, o terceiro a dinâmica do Iluminismo ao longo do século XVIII, o quarto a vasta panóplia de autores e temas do nosso século XIX até à proclamação do Regime Republicano, e o quinto e último o pensamento filosófico português no período subsequente.

Naturalmente que uma palavra é devida ainda a respeito da delimitação temporal do quarto volume, a qual se prende necessariamente com a existência de autores que, possuindo embora uma formação oitocentista, escreveram e publicaram as suas obras na primeira década do século XX, bastando para tanto citar os casos de Sampaio Bruno e de Teófilo Braga, razão por que estendemos o seu âmbito até à proclamação do Regime Republicano, abarcando toda a primeira década do século XX.

É também esta a ocasião para o esclarecimento de alguns aspectos de natureza metodológica que presidiram à elaboração dos vários textos. Procurou-se, sempre que possível, expor os conteúdos doutrinais em causa sem os sobrecarre-

gar com um suporte erudito que dificultaria por certo o seu acesso a um público mais vasto, dado que o público a que nos dirigimos não é apenas constituído por um universo restrito de especialistas, tentando assim corresponder ao crescente interesse pela filosofia que tem vindo a notar-se, de forma crescente e às vezes até surpreendente, na sociedade portuguesa contemporânea. Na mesma linha de preocupações, tentámos conciliar um eixo horizontal, abarcando um universo vasto de autores, com um eixo vertical, relativo à exposição aprofundada, e por isso às vezes extensa, dos temas abordados. Pareceu-nos pois preferível falar melhor de menos autores, do que mais superficialmente de muitos.

Por seu turno, quanto às normas de citação, seguimos o critério mais usual neste tipo de obras, colocando as referências aos textos dos autores em análise entre parênteses, no corpo do texto, para facilitar uma leitura mais corrida, remetendo para notas de final de página todas as referências a estudos ou comentários. Nesta conformidade, não seguimos as normas de citação das publicações académicas, por não ser esse o universo que esgota a presente obra.

Uma última palavra para a questão da unidade interna dos vários volumes. Como não será difícil verificar ou sequer suspeitar, uma obra desta natureza não poderia sair da pena de um só autor, atendendo às múltiplas valências que são chamadas à análise crítica. Tratando-se pois de uma obra colectiva, não deverá estranhar-se a diferença de estilos entre os vários colaboradores no seio de um mesmo volume, constituindo este facto uma realidade incontornável, mas, na sua inevitabilidade, enriquecedora.

A terminar, quero ainda expressar o meu agradecimento aos Professores Doutores Joaquim Cerqueira Gonçalves e Lúcio Craveiro da Silva. Ao primeiro porque me anima a intenção de corresponder à confiança que em mim depositou, para lançar mãos a este projecto, pondo à minha disposição, na sua qualidade de Director do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, todos os meios de que necessitei; ao segundo, decano desta equipa, pelo entusiasmo contagiante com que acolheu esta obra, na pessoa de quem me cabe também agradecer a todos os colaboradores do projecto.

Lisboa, Março de 1999
Pedro Calafate

Introdução ao Volume I

Sendo dedicado ao pensamento filosófico português da Idade Média, inicia--se este volume, pelas razões já expostas na apresentação geral, num período muito anterior à formação do Estado e da nacionalidade, com o propósito de discernir as grandes linhas dos debates culturais que se travaram nos centros de cultura que viriam a fazer parte do nosso território, onde se formaram núcleos culturais activos, e donde emergiram figuras intelectuais de inegável relevo. Partimos assim do pressuposto de que os fenómenos culturais, quando comparados com os fenómenos políticos, se inscrevem indubitavelmente na longa duração.

Assim, no primeiro capítulo da primeira parte, da responsabilidade de Paula Oliveira e Silva, teremos oportunidade de acompanhar as vicissitudes em torno da afirmação do cristianismo perante as múltiplas formas de religiosidade que então fervilhavam no espaço da Galécia e da Lusitânia, a par dos debates que então se travaram no mundo cristão sobre os mais relevantes dogmas da teologia, que de forma tão marcante determinaram uma concepção do homem e do agir humano, na sua relação com Deus, consigo próprio e com o mundo. Sendo portanto de natureza vincadamente teológica os temas abordados neste ponto, importa no entanto ter presente que a filosofia medieval gravitou em grande parte ao redor da teologia, e, como notou Joaquim de Carvalho ([1]), se essa relação é verdadeira para o conjunto da Idade Média, «é-o de forma muito particular para Portugal», por ser em torno de problemas patrísticos e da teologia cristã que se moveu parte muito considerável do nosso espírito especulativo.

Em primeiro lugar acompanharemos a activa intervenção do primeiro bispo de Lisboa de que a história nos deu notícia, no longínquo século IV, no difícil de-

([1]) Joaquim de Carvalho, «Desenvolvimento da filosofia em Portugal durante a Idade Média», em *Obra Completa de Joaquim de Carvalho* I, Lisboa, 1978, pp. 338-339.

bate com o arianismo, em torno da unidade e da trindade divinas, cujo harmonioso concurso determinaria a afirmação da natureza de Deus. Esta questão esteve aliás longe de morrer ou de ficar encerrada na pena dos nossos medievais, pois a veremos de novo dirimida com ardor por teóricos como Frei André do Prado, ou mesmo no livro da *Corte Imperial*, sendo retomada já em finais do século XV por Diogo Lopes Rebelo.

Seguir-se-ão os debates em torno do priscilianismo e do pelagianismo, envolvendo nomeadamente o presbítero bracarense Orósio. Num caso, o do pelagianismo, estava em causa a crítica à tese pelagiana de que a natureza humana era por si só capaz de se alçar à perfeição, em absoluta dependência do esforço individual e, portanto, sem o concurso divino. No segundo caso, o do priscilianismo, é legítimo considerar-se que representou uma das mais expressivas formas de religiosidade entre as populações da Galécia e da Lusitânia.

O que estava em causa, para o priscilianismo, era fundamentalmente uma posição que, filiada na gnose, não permitia conciliar o livre arbítrio com a experiência do mal, tema que viria a alcançar grande ressonância nos nossos metafísicos heterodoxos do século XIX. Por outro lado, esta corrente de pensamento, identificada com o nome de Prisciliano, batia-se por formas de religiosidade incompatíveis com a doutrinação que no calor dos debates entre o Oriente e o Ocidente se ia formulando no quadro da igreja, nomeadamente pela pena de Santo Agostinho, a despeito de os adeptos do priscilianismo terem ocupado os mais altos cargos da hierarquia eclesiástica na Península. Essa forma muito peculiar de religiosidade levara os priscilianistas a atribuírem natureza divina à alma humana, pregando ainda uma doutrina antitrinitária, marcada pelo panteísmo e pelo fatalismo astrológico, bem como uma igualdade radical que contrariava abertamente a hierarquia eclesiástica, e abria o ministério do altar a leigos e mulheres.

Contra o priscilianismo se baterá o presbítero Orósio na linha do seu mestre Santo Agostinho, nos termos que poderemos acompanhar no ponto em referência, o qual terminará com a análise do comentário daquele que supostamente foi o primeiro bispo de Beja, Apríngio, ao livro do Apocalipse.

A Orósio voltaremos em novo capítulo da primeira parte, mas desta vez para abordar, em plano de autonomia, a sua obra mais importante: a *História contra os Pagãos*, escrita no início do século V, para rebater a tese de que fora o cristianismo a principal causa da queda de Roma às mãos dos Godos de Alarico.

Tendo essa circunstância como motivo mais imediato para a sua redacção, a pedido, aliás, de Santo Agostinho, Orósio elaborou, ainda antes da conclusão dos vários livros da *Cidade de Deus*, e numa perspectiva antropológica e temporal mais vasta, o primeiro manual de história universal escrito no âmbito da filosofia cris-

tã da história. Conhecendo mais de mil reproduções e chegando a ser traduzido em árabe, esta obra foi a base do ensino da história durante os séculos medievais nos principais centros de ensino da Europa culta, alcançando invejável projecção. No entanto, se de um ponto de vista actual o seu valor historiográfico é muito relativo, o mesmo não poderá dizer-se do seu interesse filosófico, pois como o próprio Orósio fizera questão de dizer, não eram tanto os «factos» que estavam em causa, mas sim os princípios, ou «ideias» que presidiam à sua interpretação, na base da comparação dos tempos.

Teremos assim oportunidade de seguir, pela pena de Lúcio Craveiro da Silva, a afirmação do universalismo cristão, lendo a história não já sob o ponto de vista de uma nação ou de um povo, e afirmando a unidade humana em laços de comunidade política, religiosa e de natureza. A estes vários aspectos importa ainda acrescentar a definição das principais categorias de que dependeria a consciência histórica do homem ocidental: em primeiro lugar, a integração dos acontecimentos em séries temporais mais amplas, permitindo a utilização do método comparativo, que nos conduz, no caso em apreço, quer a um relativismo emocional quer, sobretudo, a uma redução de toda a matéria histórica a uma unidade de sentido; em segundo lugar, o aprofundar da possibilidade de valorização das diferentes épocas, distinguindo-as em função de acontecimentos radicalmente novos, entre os quais avulta naturalmente o nascimento de Cristo.

Pareceu-nos assim útil e legítimo desdobrar a figura e a obra de Orósio em dois capítulos distintos, o primeiro dedicado à sua participação nos debates em torno dos principais dogmas da fé, o segundo à sua obra de filósofo da história, não deixando de ser relevante, a respeito deste último tema, que nasceu também entre nós o iniciador da historiografia planetária, João de Barros, a que nos referiremos no segundo volume.

O capítulo seguinte, escrito também por Lúcio Craveiro da Silva, aborda a obra de S. Martinho, bispo de Braga e fundador do Mosteiro de Dume. A sua figura e obra alcançaram inegável relevo em toda a Península, vindo a sua acção como bispo a marcar os rumos da pastoral da igreja a partir do Concílio Toledano III (589). Do ponto de vista filosófico interessar-nos-á essencialmente a sua doutrinação moral, expressa, entre outras, na sua mais relevante obra: o *Livro das Quatro Virtudes*, também conhecido como *Formula da Vida Honesta*.

Esta obra, que, devido à ambiência senequista, foi durante séculos atribuída ao filósofo estóico, é seguramente da autoria de Martinho, constituindo também o mais remoto texto da corrente de «espelho de príncipes» elaborado entre nós, corrente que tanta fortuna alcançaria no pensamento filosófico português. Dedicada ao rei dos suevos, nela discorre o bispo pelas quatro virtudes cardeais, num estilo simples e pedagógico, sem referência à Escritura e, portanto,

cingido aos limites da razão natural, como convinha à conversão do reino dos suevos.

Martinho foi ainda autor de um vasto conjunto de tratados mais pequenos, de conteúdo essencialmente moral, versando os temas da ira, dos costumes, da humildade..., bem como de uma obra de interesse essencialmente etnológico, *Da Instrução dos Rústicos* (*De correctione rusticorum*) que nos dá acesso ao quadro das práticas religiosas então dominantes na região de Entre-Douro-e-Minho.

Neste período ainda anterior à formação da nacionalidade não seria possível esquecer a contribuição dos Árabes, que então ocupavam o Sul do futuro território nacional. Como escreveu Jaime Cortesão ([1]), «não poderia compreender-se a formação da nacionalidade sem ponderar a influência que nela teve a civilização muçulmana, quer directamente quer através de Moçárabes e Judeus».

Referia-se aqui Jaime Cortesão à vocação mercantil e marítima dos Árabes, na definição de rotas comerciais que posteriormente também seriam por nós trilhadas, pondo, primeiro que todos, a Península em contacto com o Oriente e conduzindo a um desenvolvimento urbano em torno de metrópoles como Faro, Silves, Alcácer, Évora, Lisboa, Santarém e Elvas.

Essa presença activa e tão dinâmica dos pontos de vista económico e cultural não deixou em branco o plano filosófico, objecto da análise de António Borges Coelho, nem tão-pouco a filosofia árabe se limitou entre nós ao período em análise, pois veremos a assunção do averroísmo em Tomás Escoto, contra quem se bateu, tão asperamente, o bispo de Silves, Frei Álvaro Pais, como também em alguns autores hebraicos, denunciando a influência do platonismo, como sucede com Ibn Hazm, que no *Colar da Pomba* nos apresenta uma filosofia do amor que reencontraremos em Leão Hebreu, para não falar da presença de Avicena e Averrois em Pedro Hispano.

Atendendo pois à importância do enquadramento civilizacional, traça-nos António Borges Coelho uma rica integração contextual que nos permite surpreender a vitalidade do Gharb Al-Ândaluz no plano mais vasto do islamismo. Após delimitar as grandes linhas da filosofia árabe através da trindade maior dos filósofos do Andaluz, Ibn Bayya, Ibn Tufayl e Averrois, passa Borges Coelho à análise dos poetas e filósofos originários do actual território português, como Almutamide, Ibn Mucana, Ibn Kasi, Al-Uryani e Ibn Al-Sid, permitindo-nos surpreender o aprofundado grau de desenvolvimento cultural das principais cidades do Sul do futuro território português.

A confluência entre a poesia e a matemática em Ibn Al-Sid, de Silves, a actividade dos sufis, os místicos muçulmanos, como Ibn Kasi, também de Silves, a ética

([1]) Jaime Cortesão, *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, Lisboa, 1964, p. 51.

edonista e céptica de Ibn Mucana, de Alcabideche, expressa numa interessante confluência entre a poesia e a filosofia, a obra dos gramáticos, poetas e historiadores árabes, o ponto alto da influência literária dos Árabes no trabalho dos tradutores muçulmanos e cristãos das cortes de Afonso X e do nosso rei D. Dinis, são aspectos que como refere Borges Coelho enriqueceram o nosso património e o da Humanidade.

A segunda parte deste volume abre com a análise dos pensadores ligados à Ordem fundada por S. Francisco de Assis, dando corpo ao que o padre Mário Martins oportunamente chamou o «ciclo franciscano» ([1]), no pensamento medieval português.

Foi evidente nos primeiros séculos da nacionalidade a importância da Ordem de S. Francisco, bem como a sua rápida expansão ao longo dos séculos XIII e XIV, caldeando novos valores morais e espirituais, bastando para tanto considerar que ao tempo de D. Afonso III possuíam quinze mosteiros em território nacional, contra apenas cinco dos dominicanos. A figura intelectualmente mais relevante deste amplo movimento foi sem dúvida Santo António, cuja vida coincidiu com o primeiro século da nacionalidade, e cuja formação cultural, como demonstrou Francisco da Gama Caeiro, decorreu nos mosteiros portugueses, nomeadamente entre os Cónegos Regrantes de Santo Agostinho, em Lisboa e Coimbra. A sua obra, expressa nos *Sermões*, e aqui estudada por Maria Cândida Pacheco, conduz-nos a uma ampla convergência de planos, seja o da mística e o da moral seja o da teologia e o da filosofia, dele fazendo um dos mais importantes autores da pré-escolástica franciscana, onde é também possível descortinar a marca característica do franciscanismo, expressa num optimismo antropológico que abarca toda a criação, e que se abre ao outro em sentido solidário, a despeito da sua formação monacal adquirida entre os cónegos regrantes de Santo Agostinho.

Também a temática da pobreza e a crítica contundente ao mundanismo e à corrupção da hierarquia eclesiástica será marcante na sua obra, dando consequência directa ao voto de pobreza, tão contrastante com a soberba e a opulência dos altos dignitários da Igreja.

Este mesmo aspecto será muito marcante em outro franciscano, o bispo de Silves Álvaro Pais, natural da Galiza ([2]), suspeito de ter aderido aos *espirituais*

([1]) Mário Martins, *O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval*, Coimbra, 1952.

([2]) A despeito da sua nacionalidade, escreveu Francisco da Gama Caeiro: «Embora galego de origem, encontra-se este franciscano, que longamente calcorreou terras portuguesas e veio a ser Bispo de Silves, ligado à cultura portuguesa do século XIV, quer pela redacção de algumas das suas obras, quer por suas intervenções públicas», em «Prefácio ao *Estado e Pranto da Igreja* de Álvaro Pais», *Dispersos* I, Lisboa, 1988, p. 147.

franciscanos, ou *irmãos espirituais*, que exigiam a todos a estrita observância da regra de S. Francisco, em particular o voto de pobreza, em breve seguidos pelos *fraticelli*, de que tivemos um insigne representante em D. Estêvão, bispo de Lisboa, compulsivamente transferido por João XXII para a diocese de Cuenca. A sua mais importante obra, o *Estado e Pranto da Igreja*, que acaba de ser editada em oito volumes pela Fundação para a Ciência e Tecnologia e pelo antigo INIC, é bem o reportório dos desvios e da inautenticidade do magistério eclesiástico, alçando-se contra todos os que se atreviam a pregar, «com os corpos fartos e as faces coradas, Jesus crucificado».

Se de facto chegou a aderir aos *irmãos espirituais*, o que é certo é que o Franciscano viria a ceder perante as posições do papa João XXII, de que foi um ardente defensor, nomeadamente contra as pretensões de Luís da Baviera, tendo sempre como fim último a defesa da unidade da igreja.

É este aspecto que explica, para além da vertente da espiritualidade, outra dimensão da sua obra, a de pensador «político», mas de uma política que se não considera como realidade autónoma, antes se articula com a ética, a antropologia, a metafísica e a religião, dando um especial enfoque à questão candente no seu tempo das relações entre o poder régio temporal e o poder régio espiritual, que desenvolve em esquemas fortemente marcados pelo neoplatonismo.

A nossa digressão pela escola franciscana alarga-se ainda a outros dois autores de um período mais tardio da Idade Média: Frei André do Prado e Frei Gomes de Lisboa. Do primeiro serão analisadas, por Mário Santiago de Carvalho, as suas duas obras mais importantes, O *Relógio da Fé* e o *Liber distinctionum*. Do segundo, veremos a obra intitulada *Questão muito útil sobre o objecto de qualquer ciência*, comentada por Joaquim Cerqueira Gonçalves.

O *Relógio da Fé*, de Frei André do Prado, constitui um diálogo com o infante D. Henrique, que em verdade não sabemos se de facto ocorreu ou se se tratou apenas de um estratagema retórico para dignificar ou prestigiar a obra. Em todo o caso, constitui uma vastíssima incursão pela cultura teológica e filosófica portuguesa de finais da Idade Média, abordando questões candentes como as da relação entre a fé e o entendimento, a liberdade humana e a ciência divina, Deus, a natureza e o homem, o corpo e o espírito, a questão do mal como privação, a metafísica da criação, o tema da imagem e semelhança, a cosmologia secundada pelo alegorismo medieval, e a crítica às heresias, tendo em vista a unidade da igreja.

No caso de Gomes de Lisboa, outro português que, tal como André do Prado, se notabilizou no estrangeiro, fomos confrontados com a dispersão das suas obras, seja em Veneza seja na biblioteca dos Padres Premonstratenses do Convento da Retorta, próximo de Valladolid, permanecendo algumas delas ainda manuscri-

tas e de duvidosa autoria, aguardando portanto conveniente crítica filológica. Se no caso de André do Prado nos foi possível obter o texto do *Liber distinctionum*, que jazia na Biblioteca Bodleana de Oxford (embora não tenha sido possível confrontá-lo com outro manuscrito existente em Assis), já o mesmo não poderemos dizer das que são atribuídas a Gomes de Lisboa, ficando por isso a aguardar um mais vasto trabalho de pesquisa.

Nesta conformidade, a opção foi a de não deixar em claro a figura deste franciscano, procurando apenas uma primeira aproximação ao seu pensamento, onde é no entanto possível descortinar com muita clareza a sua base vincadamente escotista, característica da escola franciscana, partindo da análise da obra acima referida, publicada em edição portuguesa e latina sob o impulso de Artur Moreira de Sá. O capítulo dedicado a Frei Gomes de Lisboa constitui assim um retomar do estudo que Joaquim Cerqueira Gonçalves elaborou para servir de introdução à citada edição, e que generosamente acedeu a que fosse incluído neste volume.

Abre-se-nos logo após uma terceira parte, dedicada à análise da obra atribuída a Pedro Hispano Portugalense, que viria a ser nomeado papa com o nome de João XXI.

Esta parte divide-se em dois capítulos, atendendo à amplitude da sua obra, de que decorre a necessidade de separar a parte doutrinal, analisada por João Ferreira, da parte lógica, estudada por José Meirinhos. Cumpre sublinhar que a obra lógica de Pedro Hispano constituiu o mais importante manual de ensino da Lógica ao longo de mais de trezentos anos em toda a Europa.

A quarta parte é dedicada à análise da vertente social e política da natureza humana, na sequência, aliás, do estudo já elaborado a propósito de Álvaro Pais. Tomaremos aqui o homem como membro de uma comunidade social, realidade a partir da qual se equacionam complexos problemas de natureza metafísica, ética, política, jurídica e económica.

Neste âmbito, começaremos com a análise das obras dos mais insignes representantes, neste plano, da dinastia de Avis: D. Duarte e D. Pedro, a que se seguirá a exposição do pensamento político de Fernão Lopes, o cronista dos acontecimentos que levaram D. João I ao poder, e que nos vários prólogos das suas crónicas expõe, em traços muito breves e sucintos, as linhas mais importantes do seu pensamento.

Em todo o caso, e sobre esta parte do volume dedicada às questões ético-políticas, vem a propósito lembrar a oportuna observação de Arnaldo Miranda Barbosa [1], quando assinalava a forte presença na cultura filosófica portuguesa de

[1] Arnaldo Miranda Barbosa, «A tradição cultural portuguesa e o pensamento contemporâneo», em *Obras Filosóficas*, org. de Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, 1996, p. 487.

dois temas fundamentais: o lógico e o ético-político, presença à qual não atribuía causas raciais ou psicológicas, radicando-a antes em condicionalismos de natureza histórica.

Por seu turno, também Joaquim de Carvalho ([2]) fizera questão de assinalar a importância desses dois vectores, desta feita a respeito da nossa Idade Média, ao referir expressamente uma especial concentração da atenção dos pensadores medievais portugueses não tanto sobre a especulação puramente metafísica, mas sobre questões como a dialéctica, a ética e a política.

Compreende-se que a importância do tema ético-político se articule com circunstâncias da vida interna e externa do país, seja pela afirmação das prerrogativas do Estado no quadro da Reconquista, para lá da fragmentação política do feudalismo, seja pelas exigências da nossa afirmação no mundo, no decurso dos Descobrimentos, que tanto enfatizarão os temas do império e da guerra justa. Já a questão da dialéctica, a que adiante nos referiremos a propósito de Pedro Hispano, deve a sua importância ao facto de esta se constituir em propedêutica ao prosseguimento dos estudos superiores, haja em vista não só a fundação da Universidade de Lisboa-Coimbra, nos finais do século XIII, como também o desenvolvimento das escolas monacais.

Assim, na obra de D. Duarte, estudada por José Gama, encontramos o «discurso de um sábio através da vida», discorrendo de forma a-dissertacional sobre os candentes temas da ética e da política, sempre com essa nota tão característica de afirmação da experiência pessoal, tantas vezes corrigindo a leitura e o saber historicamente herdados. Para além do mais, avulta o seu *Leal Conselheiro* pela célebre análise da tristeza e da melancolia, como também pelo capítulo dedicado ao tema da saudade, que tanta fortuna alcançaria no pensamento português, e onde o rei-filósofo chama a atenção para a duplicidade contraditória daquele sentimento, seja pela dor da ausência seja pelo comprazimento da presença, radicada na memória.

No caso de D. Pedro, teremos oportunidade de discorrer sobre as questões fundamentais da organização da sociedade medieval, numa articulação estreita com a ética e a metafísica, com especial relevo para a questão da origem e funda-

Na mesma linha de Miranda Barbosa, entende Eduardo Soveral que os condicionalismos da existência histórica de Portugal determinaram a prevalência dos temas ético-jurídicos e de filosofia política, a par dos teológicos. Veja-se a este propósito Eduardo Soveral, «A situação de Amorim Viana na história da filosofia portuguesa», em *Pensamento Luso-Brasileiro. Estudos e Ensaios*, Porto, 1996, p. 32.

([2]) Joaquim de Carvalho, «Desenvolvimento da filosofia em Portugal na Idade Média», em *Obra Completa de Joaquim de Carvalho*, vol. I, Lisboa, 1978, p. 348.

mento do poder, que nesta época reclama a tese da soberania inicial do povo, também enunciada pelo Dr. João das Regras, na *Crónica de D. João I* de Fernão Lopes, mas rejeitada por Álvaro Pais para o período posterior à fundação da igreja. A origem, o fundamento e a finalidade do poder, a expressão das concepções paternalistas da monarquia portuguesa, bem como a crítica ao estado da sociedade e da cultura nacionais, expressa na *Carta de Bruges*, são questões que transformam o infante D. Pedro num autor incontornável no universo do pensamento filosófico português.

Todavia, por não se considerar a política como uma realidade autónoma, a reflexão sobre essas questões conduz-nos necessariamente, como já sucedera no caso de Álvaro Pais, a vertentes mais amplas, como as da metafísica da criação, da organização hierárquica dos seres — a grande cadeia dos seres —, do mal como privação, ou a da relação entre a vontade e o entendimento, manifestando o infante, contrariamente a seu irmão, uma inusitada preocupação com a ordem de exposição dos conteúdos doutrinais, preanunciando já os grandes debates sobre o «método» entre os dialécticos renascentistas.

Em todo o caso, e para além das questões de conteúdo doutrinal que importa expor, é também relevante o facto de ter sido com a geração de Avis que a língua portuguesa adquiriu a consistência e a riqueza necessárias à expressão rigorosa dos conceitos filosóficos, ganhando um grau de autonomia da qual certamente somos devedores. Refira-se a este propósito a afirmação de Francisco da Gama Caeiro, ao concluir que as obras dos dois filhos de D. João I «introduziram na língua portuguesa os modos expressivos necessários para a tradução de conceitos abstractos, mormente nos domínios da filosofia moral e política, adaptando e vertendo, pela primeira vez, do grego e do latim, os vocábulos, ou criando-os a partir dos seus étimos» ([1]).

Deste modo, a língua portuguesa, que ia ganhando expressão crescente ao nível literário e poético, desde que começara a despontar dos séculos IX a XI na Galécia e no Norte da Lusitânia, assume a partir da dinastia de Avis uma dignidade acrescida, enriquecendo-se como expressão de personalidade colectiva.

Como último autor monograficamente estudado nesta terceira parte do volume encontra-se Diogo Lopes Rebelo, através da sua obra *Do Governo da República pelo Rei*, escrita já em finais do século XV. Aqui encontraremos muitas das temáticas já abordadas anteriormente nos nossos escritores «políticos», mas, ainda assim, chamamos a atenção para a importância desta obra no que se refere à teoria do

([1]) Francisco da Gama Caeiro, «Hermenêutica e poder no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*», em *Dispersos* I, Lisboa, 1998, p. 177.

autor sobre o direito de resistência e sobre a legitimidade, em certas condições claramente enunciadas, do tiranicídio, tema também de evidente repercussão futura, nomeadamente na *Defensio fidei* de Francisco Suarez.

Abordaremos também, neste âmbito de consideração da terceira parte, mais dois temas de relevo: a filosofia jurídica e a fundamentação ética das relações económicas. Sairemos agora da abordagem monográfica por autor, para nos lançarmos numa abordagem por grandes temas, neles fazendo convergir uma pluralidade de obras e autores.

Assim, no primeiro caso está em causa a análise «dos conteúdos filosóficos suscitados pelo direito». Cabe neste plano, como refere o seu autor, António Braz Teixeira, o próprio conceito de direito, o seu fundamento axiológico, as suas condições de validade e as suas relações com a justiça. Serão assim abordadas as obras de S. Martinho de Dume, Santo António, Álvaro Pais, D. Duarte, D. Pedro, Fernão Lopes, João Sobrinho e Diogo Lopes Rebelo. Em qualquer dos casos, emerge como força aglutinadora, como mostra Braz Teixeira, o primado da justiça, sustentáculo das sociedades humanas e guia principal da actividade política.

No capítulo dedicado à fundamentação ética das relações económicas evidencia-se, de forma muito marcante, o humanismo cristão e o primado da consciência e do amor ao próximo na regulação da vida económica. Seremos assim conduzidos a um universo situado nos antípodas do liberalismo e do «cada um por si», não deixando às leis cegas do mercado esta área tão importante da existência histórica dos homens e das comunidades.

Num primeiro momento, está em causa a própria organização da sociedade doméstica, pela pena de Frei Durando Pais, bispo de Coimbra, definindo, na esteira do primeiro livro da *Política* de Aristóteles, uma verdadeira sociedade de cooperadores. Alarga-se depois a análise temática a questões como as da origem do domínio patrimonial; o conceito de propriedade com responsabilidade social; a obrigação de entreajuda; a questão do roubo no quadro da «necessidade extrema», numa complexa articulação entre o direito natural e o direito histórico, invocando naturalmente a *Suma Teológica* de S. Tomás; o problema da usura ou empréstimo com juros, fortemente condenada pelos tratadistas medievais como ilegítima apropriação do tempo; a regulação da actividade comercial, nomeadamente através da teoria do justo preço; o comércio de dinheiro, ou câmbio; os impostos e suas condições de legitimidade; e por fim os jogos de fortuna e azar, ou de contingência indeliberada.

Será convocado ao dirimir destas questões um amplo leque de autores, com destaque para João Sobrinho, Álvaro Pais, Fernão Lopes, Diogo Lopes Rebelo, D. Duarte e D. Pedro, sem esquecer também o presbítero Orósio, que fará questão de enunciar a concepção do proprietário como despenseiro.

Finalmente, a quinta parte do volume versa um conjunto de textos conservados nesse verdadeiro centro de cultura que constitui, na nossa Idade Média, o Mosteiro de Alcobaça. Daremos destaque ao *Bosco Deleitoso*, ao *Horto do Esposo*, ao *Livro da Corte Imperial*, ao sermonário de Frei Paio e aos opúsculos de Frei João Claro.

Sobre os dois primeiros textos, cujo centro de interesses se orienta para a espiritualidade ([1]), esteve muito tempo em dúvida a sua origem portuguesa, aventando-se a possibilidade de constituírem traduções de obras francesas, à semelhança de tantos outros textos escritos «em linguagem». No entanto, o erudito padre Mário Martins já estabeleceu, em bases convincentes, a sua origem nacional, a despeito de não ser ainda possível conhecer o seu autor ou autores, o que aliás é frequente nos textos medievais, em que tantas vezes os homens se apagam em face das obras, num elevado sentido de entrega, tão estranho aos nossos dias.

Em face desses dois textos, abre-se-nos o horizonte da espiritualidade cisterciense, pelo elogio da clausura, do retiro, da solidão, da meditação sobre a morte, o confronto entre o tempo e a eternidade, a consideração da fugacidade dos bens e das glórias mundanas, como no dito de Salomão, lembrando que «tudo são vaidades», numa confluência entre ascetismo e sabedoria que aspira fundamentalmente à união mística com Deus, por vezes em quadros que chegam a roçar o erotismo, como sucede em expressivos textos do *Bosco Deleitoso*. Como pano de fundo, ecoa a influência de Petrarca, mas sobretudo de S. Bernardo, um dos autores que mais marcou esta vertente da espiritualidade cisterciense, nomeadamente através da mística nupcial, que para S. Bernardo se traduzia na identificação da união entre a alma humana e Deus com a relação amorosa, culminando no êxtase ou *excessus*. Confrontamo-nos assim com uma espiritualidade que radica na literatura ascética e mística anterior ao século XII, sem manifestações de permeabilidade à mística renana, que se vinha formulando desde o século XIV.

No chamado *Livro da Corte Imperial*, ou «Corte Enperial», de autor também anónimo e ainda desconhecido, encontramos um texto apologético das verdades da fé, contra Mouros, Gentios e Judeus e, portanto, de conteúdo essencialmente teológico. Perante a existência, no Portugal dos séculos XIV e XV, de mesquitas e sinagogas, no quadro de uma relativa tolerância política e religiosa, nasce esta

([1]) Sobre a pertinência da espiritualidade na história do pensamento filosófico português escreveu Francisco da Gama Caeiro: «Carece de sentido uma perspectiva histórica da filosofia que, em seus últimos fundamentos, desconheça a dimensão religiosa do Homem, quer esta se revele explícita, ou se insira de modo implícito nas próprias categorias do filosofar, quer ela se enquadre no âmbito estabelecido pela ortodoxia, ou se revele e esconda nos meandros mais esconsos do pensamento heterodoxo»; Francisco da Gama Caeiro, *O Pensamento Filosófico do Século XVI ao Século XVIII em Portugal e no Brasil*, Braga, 1982, p. 56.

tendência apologética, que, como refere Joaquim de Carvalho, «encontrou a sua mais perfeita concretização no livro chamado Corte Imperial» (1). Debatemo-nos todavia com o problema da inexistência de uma edição fiável desta obra, dado que a sua edição de 1910 padece de fiabilidade. Restam-nos assim as transcrições textuais, apesar de tudo longas e significativas, elaboradas por José Maria da Cruz Pontes nos seus *Estudos para Uma Edição do Livro da Corte Enperial.*

No sermonário do dominicano Frei Paio de Coimbra, posteriormente copiado por um monge de Alcobaça, e aqui comentado por Adelino Cardoso, veremos o retomar de muitos destes temas, mas com uma interessante abertura à questão das relações entre a fé e o entendimento, no quadro da filosofia cristã, expressando o seu pensamento, tal como Santo António, e como era característico das ordens mendicantes, através da prédica. Apesar das diferenças que os separaram em outros domínios, nomeadamente a abolição do trabalho manual entre os dominicanos, e um diferente entendimento da pobreza, foi tónica comum a franciscanos e dominicanos a pregação popular, eleita como meio privilegiado de comunicação com o público, para lá do isolamento contemplativo dos cistercienses.

Quanto aos *Opúsculos Morais* de Frei João Claro, fixaremos os quadros da espiritualidade já encontrados nos textos anteriores, embora com maior ênfase nos temas mais escolásticos, como os da demonstração da existência de Deus, com base no princípio da causalidade, prolongando-se numa argumentação dialéctica que não enjeita a referência às «primeiras» e «segundas intenções».

Com este percurso, o quadro não fica ainda completo, mas, em todo o caso, este primeiro volume coloca à disposição do público interessado um conjunto articulado de estudos sobre os textos mais significativos da nossa cultura filosófica dos séculos medievais, tanto quanto possível numa linguagem acessível e desprovida de carga erudita.

Pedro Calafate

(1) Joaquim de Carvalho, «Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média», *op. cit.*, p. 345.

O período anterior à formação do Estado

Um

Ortodoxia e heterodoxia

Paula Oliveira e Silva

Potâmio de Lisboa e a controvérsia ariana*

I. Enquadramento histórico

O nome de Potâmio de Lisboa surge no contexto da produção cultural dos primeiros séculos de civilização cristã na Península Ibérica indissociavelmente unido ao diálogo forjado entre Ocidente e Oriente na tentativa de compreender uma questão essencialmente teológica — a afirmação da natureza de Deus como a de um ser onde concorrem, harmoniosamente, a Unidade e a Trindade.

As fontes que se reportam a este autor lusitano convergem inalteravelmente para a complexa trama da controvérsia ariana. Importa, por isso, levar a cabo uma leitura atenta dos escritos de Potâmio. Esta, por sua vez, revela de imediato a estreita relação entre a produção intelectual do bispo olisiponense e um contexto histórico e cultural bem determinado, sem o qual dificilmente se poderia avaliar o seu contributo filosófico. Para o calibrar validamente torna-se necessária uma incursão em dois domínios que reclamam uma análise sincrónica. Por uma parte, o diálogo com um momento histórico determinado, a emergência do cristianismo, no qual, a propósito de questões de âmbito teológico, se ostentam novos desafios à

Nota — Siglas utilizadas neste capítulo: A.T. - Antigo Testamento; N.T. - Novo Testamento; S.E. - Sagrada Escritura; PL - Patrologia Latina, Migne, series latina; PLS - Patrologia Latina Suplemento; PG - Patrologia Latina, Migne, series graeca; CSEL - Corpus Scriptorum Eclesiasticorum Latinorum; CCL - Corpus Christianorum, series latina; SC - Sources Chrétiènnes.

* É de justiça manifestar o meu agradecimento ao Professor A. Montes Moreira, OFM, pela atenção que prestou a este trabalho, contribuindo para que se levasse a bom termo. Na última parte, o meu texto fundiu-se a tal ponto com as suas sugestões e correcções que se poderia afirmar ter saído da minha mão apenas aquilo que o Professor Montes Moreira aí não reconheça como da sua própria.

racionalidade; por outra, a reflexão sobre um conjunto de polémicas em torno da racionalidade da *nova religio* e da coerência dos seus argumentos que permite identificar o substrato da controvérsia ariana como um momento específico do eclectismo filosófico e religioso reinante, depurando-o das dissensões de carácter estritamente político ou histórico. Só imergindo neste contexto é possível criar condições para uma leitura integrada do pensamento do primeiro bispo conhecido de Lisboa e ponderar o valor do seu contributo para o esclarecimento de uma polémica gerada em torno de questões de cariz teológico que comportam uma mundividência peculiar. Com efeito, situando-se Potâmio no espaço geográfico que Frutuoso, anos mais tarde, apelidaria de *Finis Terræ*, não sem perplexidade o vemos dirigir-se, em 357, para Sírmio, cidade situada na longínqua região do Ilírico, que corresponde à actual localidade croata de Sremska Mitrovica ([1]). Este facto obriga a inquirir acerca do motivo da sua presença como colaborador activo no acontecimento eclesial de Sírmio, acompanhado pelo ancião Ósio de Córdova, ambos envolvidos numa querela que nasce e se desenvolve, essencialmente, em terras do Oriente. Por que motivo se envolve a Hispânia numa questão que parece irradiar, inicialmente, no horizonte da Escola de Alexandria e desenvolver-se, como um vírus de difusão incontrolável, na Palestina, na Ásia Menor, no misterioso Egipto e em civilizações tão distantes da nossa como a Síria do século IV?

A resposta a estas interrogações, que se multiplicam inevitavelmente no decurso da investigação, exige atender ao universo mental coevo dos alvores da mundividência cristã na Palestina, a fim de dar conta do novo modo de encarar as questões de âmbito metafísico, antropológico ou cosmológico que nutrem os supostos de uma religião e aparentemente se alheariam de uma reflexão racional. Este enquadramento da controvérsia ariana tem como propósito empreender uma dupla tarefa. Em primeiro lugar, a de situar e organizar, desde o ponto de vista histórico, a figura e o contributo de Potâmio de Lisboa no interior da polémica em torno da qual se estabelece, entre os anos 325 e 359, o diálogo entre o Ocidente e o Oriente — as formulações teológicas acerca da especificidade do Deus cristão no Concílio de Niceia e nos encontros eclesiásticos de Rimini e Sírmio. Com efeito, só pela compreensão dos supostos filosóficos em torno das versões, ortodoxa e ariana, sobre a natureza de Deus e da sua relação com o homem e com o mundo, será possível abarcar a estrutura interna da obra de Potâmio. Numa segunda fase, importará esclarecer, a partir do comentário analítico dos opúsculos que a história disponibilizou deste autor, o conteúdo da sua argumentação e o seu contributo para uma História do Pensamento Português.

([1]) Cf. A. Montes Moreira, *Potamius de Lisbonne et la Controverse Arienne*, Lovaina, 1969, p. 107, n. 32.

1. A sabedoria das nações

Desde os alvores do cristianismo na Palestina e, depois das primeiras perseguições, um pouco por todo o mundo então conhecido, os adeptos do cristianismo afirmam crer numa divindade paradoxal, pois nela confluem a Unidade e a Trindade. A aparente contradição dissolve-se ante um argumento de autoridade, já que é a mesma divindade que identifica a sua natureza com a plenitude da verdade. Esse facto, ao mesmo tempo que supõe a presença histórica de Deus no mundo, afirmando a sua identidade na humanidade de Cristo — questão em si mesma conflituosa —, permite conferir à divindade o grau de máxima compreensibilidade. Um Deus que diz de si mesmo ser a suprema verdade não pode ser um Deus incompreensível a não ser que seja contraditório, caso em que não se dará crédito à sua existência.

Se, como afirmam os cristãos, o próprio Deus falou aos homens tendo convivido com eles, torna-se necessária uma crítica interna do conteúdo das suas afirmações, no sentido de as tornar inteligíveis para todos os adeptos da nova religião e não apenas para aqueles que foram testemunhas directas da vida do seu fundador. O efeito desse esforço racional será a progressiva constituição de uma tradição filosófica e teológica no sentido da inteligência da fé, entendendo esta última noção como a adesão antecipada da razão a um conjunto de proposições cuja evidência, embora se afirme cabal, não é, obviamente, imediata. É neste esforço de elucidação, levado a cabo desde o emergir do cristianismo pelos intelectuais que integraram as primeiras comunidades, que se inclui o contributo de Potâmio de Lisboa.

Com efeito, o conjunto de afirmações inerentes ao cristianismo remete, de um modo ou de outro, para uma autoridade — o Logos divino. Sendo a controvérsia ariana um momento da história da compreensão da natureza da Palavra de Deus, importa a todo o custo decidir em que consiste, exactamente, o seu estatuto filosófico. O *logos* cristão afirma-se, desde o primeiro momento, como Sabedoria da qual se predica, antes de mais, a eternidade, sublinhando a sua divergência quanto aos demais seres em função da sua imutabilidade.

Esta afirmação não é, em si mesma, inovadora, limitando-se a continuar a tradição helénica que predicara, por caminhos diversos, a Eternidade e Imutabilidade do Princípio. Não é, também, a sua soberana inteligibilidade, afirmada em Niceia — *luz da luz* [cf. Atanásio, *De Synodis (De Syn.)*, 25; PG 26, 726] — que lhe confere originalidade. A especificidade do *logos* cristão reside no facto de, na sua eterna imutabilidade, ele estar presente no tempo, na sua eterna univocidade, ele ter feito uso das palavras. O repto trazido à razão é o de tornar inteligível e coerente este conjunto de relações, o que supõe a constituição de supostos filosóficos que permitam dar conta desta novidade.

Com efeito, o cristianismo afirma que o momento sublime desta relação entre o tempo e a eternidade — momento em que o tempo atingiu a sua plenitude — é a presença histórica da pessoa de Cristo. Esta afirmação é, do ponto de vista filosófico, pelo menos desconcertante. Assumi-la racionalmente supõe reformular a própria noção de tempo e compreender o sentido cabal da natureza humana, na qual convergem matéria e espírito, corpo e alma, liberdade e racionalidade, tempo e eternidade harmonizados num único compasso. Para abonar este conjunto de dificuldades, a natureza do Princípio Originário apresenta-se, no âmago das teses cristãs, como unidade substancial de hipóstases. Estas estabelecem entre si relações definidas especificamente como efeito de uma geração. Todavia, um tal posicionamento revoluciona as teses culturalmente disponíveis sobre a natureza do Princípio que comportam apenas, em disjunção exclusiva, uma interpretação unívoca ou dual. A sua concepção em termos trinitários é, no meio intelectual de então, absolutamente impensável e alvo de acesas polémicas, fruto dos paradoxos e contradições que cria ao entendimento, habituado a discorrer com base na fixidez lógica dos princípios de identidade e não-contradição.

Por isso, desde os alvores da sua expansão, o cristianismo, que se sente intrinsecamente vocacionado a estabelecer o diálogo de culturas, terá de se enfrentar com o desafio de construir para si mesmo uma explicitação racional e de edificar uma nova linguagem capaz de dar conta cabal daquilo em que acredita. Esta constituição de um *corpus doctrinæ* estabelece-se progressivamente em estreita vinculação com a dinâmica de vida da primitiva cristandade e em diálogo com as formas de racionalidade vigentes no solo geográfico trilhado pelas suas peregrinações voluntárias, ou obrigadas, em consequência da violência de que os cristãos são alvo, num mundo onde a lei imposta pelo Império Romano não permite mais do que uma forma de religiosidade: o culto do Imperador, como exigência da unidade política do Império, e o reconhecimento do seu primado, como fonte de unidade entre a grande *civitas* romana, mais do que como forma de uma expressão religiosa que exerça na prática o culto dos deuses da Cidade.

Quando, em 313, Constantino proclama a liberdade de culto no que ainda resta do Império Romano, para além do helenismo e do judaísmo, o cristianismo enfrentara-se já com diversas expressões intelectuais do Próximo Oriente (Síria, Arménia, Ásia Menor) e do Ocidente (além de Roma, a África latina, a Península Itálica, a Hispânia e a Gália). A proclamação oficial de 313 sobre a liberdade religiosa — *christianis et omnibus* (cf. Lactâncio, *De Mortibus persecutorum*, 48; PL 7, 267--270; para a versão grega, cf. Eusébio de Cesareia, *Historia Ecclesiastica.*, X, 5, 2-14; PG 20, 879-866) — viria a significar o reconhecimento de uma dimensão antropológica fundamental: a liberdade essencial de pensamento e de acção. Porém, se a publicação do chamado Édito de Milão parece significar um momento privilegia-

do da evolução de um Estado de Direito, a integração social do cristianismo não se fará sem contrapartidas.

Efeitos incontestavelmente danosos desta proclamada «liberdade de praticar a religião que cada um queira» foram, por um lado, o cesaropapismo e, por outro, a perda do carácter interpelador do testemunho cristão, uma vez que, tendo-se tornado vantajosa a adesão ao cristianismo, a qualidade de vida de muitos cristãos tendia a desfigurar o ideal que professavam.

Este inciso sobre o Édito de Milão não é irrelevante para a compreensão de um conjunto de atitudes e de acontecimentos em torno dos quais se forja a produção intelectual do século IV, de modo a permitir um aval lúcido sobre as intervenções do poder político nos Concílios de Niceia, ou em Sírmio e Rimini, e as atitudes, tantas vezes penosas e contestáveis, assumidas em face de questões que mais fariam apelo à necessidade de ampliar uma visão do mundo do que à tomada de decisões de governo.

Compreender a situação histórica em que se inscrevem os conflitos intelectuais deste período permite concluir que em boa parte eles se sustentam na confusão de poderes que sempre se verifica quando se estabelecem relações ambíguas entre as formas institucionais de expressão religiosa e a dinâmica da vida, na qual se inscrevem.

2. O cristianismo e a controvérsia ariana

Analisando a controvérsia ariana directamente a partir das fontes, comprova-se a suprema dificuldade, se não mesmo a impossibilidade real, de decidir sobre as posições filosóficas e teológicas de não poucos intervenientes na polémica. A análise do conflito parece poder dirigir-se em duas vertentes. Por um lado, a assombrosa movimentação política e religiosa em torno das afirmações de Ario: são inúmeros os intervenientes e incontáveis as tomadas de posição. Por outro, a consistência filosófica lograda pela Escola de Alexandria.

Em questão está o sentido da tradição apostólica confrontada com o domínio político e intelectual que exerce o Império do Oriente sobre a vida das comunidades cristãs enquanto focos de produção de cultura. A própria extensão da controvérsia ariana pelo Ocidente manifesta que a ponderação de questões com incidência doutrinal se submetia, habitualmente, à consideração do bispo de Roma. Por outra parte, a difusão da concepção do mundo e do homem elaborada por Orígenes parece de especial relevo no dealbar do conflito. A obra deste autor é expressão de um momento cume de maturação da Escola de Alexandria e promontório para uma compreensão racional das teses inerentes ao cristianismo. A sua resposta à relação entre Unidade e Trindade de Deus; a proposta de uma liberda-

de humana conciliada com a vida divina; o esforço exegético e a fundamentação bíblica, a par da argumentação racional, entrelaçados na sua exposição filosófica e teológica, em diálogo com mundividências de origem tão distinta destas propostas, deram lugar a um sem-fim de conflitos.

É neste contexto onde teologia, filosofia e política confluem num só caudal que emerge a figura de Ario e dos seus partidários. Derivadamente, quando a questão alcançar a Península Ibérica, é possível identificar as posições filosóficas de Potâmio de Lisboa. O seu contributo surge, portanto, num momento histórico conturbado, onde por vezes se fundem dialéctica e política, tornando difícil uma análise transparente e desapaixonada dos acontecimentos. A história dos homens está sulcada por todo o tipo de conflitos e a polémica ariana que deflagra entre o Ocidente e Oriente no século IV, e na qual os intelectuais da Hispânia tomam partido, não é excepção. É o caso, por exemplo, das afirmações de Ósio de Córdova acerca da prepotência de Constâncio [1]. Numa outra direcção, e alguns anos mais tarde, o destino dramático de Prisciliano é posto à nossa consideração [2].

Fora da Península, mas em diálogo com este espaço geográfico, bastaria tomar como exemplo o caso de Atanásio de Alexandria, interlocutor de Potâmio, e considerar as suas sucessivas deportações. Curiosamente, Atanásio vai e vem, sem que isso interfira na estabilidade da sua visão do mundo e na orientação do seu pensamento, sempre em acordo com o que se afirmara no ano 325, em Niceia, e atento a elucidar nesse sentido quem o necessite. Neste esforço se integra o texto da *Epistola Athanasii ad Potamium (Ep. Athan. Ad Pot)*. Esse pequeno fragmento, recolhido por Alcuino no seu *Liber adversus hæresim Felicis* (*Lib. Adv. Haer. Fel.*, 61; PL 101, 113), mostra como Atanásio, reconhecendo a equivocidade do pensamento de Potâmio, o procura esclarecer a partir de uma argumentação interna, ainda que fazendo recurso à autoridade da Escritura.

Por seu lado, as fontes que se reportam ao nosso autor permitem compreender a sua actividade intelectual a partir do contexto de uma dificuldade de natureza essencialmente teológica, inserida numa polémica cuja compreensão, aparentemente, mais abona em favor de uma História da Igreja do que de um válido contributo para a História da Filosofia. Para além dos seus escritos, encontramos um conjunto considerável de estudos disponíveis acerca daquele que foi o

---

(1) A figura de Ósio de Córdova oscila, à semelhança da de Potâmio, a quem acompanhou na deslocação a Sírmio em 357, entre a fidelidade à ortodoxia de Niceia e as posições filosóficas que sustentam as teses arianas. Em carta enviada a Constâncio, Ósio sente a necessidade de esclarecer, com fortaleza e veemência, a independência — que considera lesada — entre a autoridade civil e «o ministério das coisas santas». Este último, reserva-o com exclusividade à autoridade eclesiástica (Atanásio, *Historia Arianorum ad Monachos*, 44; PG 25, 746).

(2) Ver neste capítulo, «Prisciliano, o priscilianismo e os seus críticos».

primeiro bispo de Lisboa de que a História guardou notícia, os quais, na maior parte dos casos, têm em vista a constituição de uma história do dogma da Trindade ou a elucidação dos conflitos entre Ocidente e Oriente a fim de estabelecer os quadros de uma ortodoxia cristã, paralelamente à qual se situam posições que divergem de um património comum e que, portanto, não servem nem para unir as comunidades nem para constituir uma tradição.

II. O contributo de Potâmio de Lisboa

1. A noção de substância

O contributo de Potâmio de Lisboa para o esclarecimento do debate sobre a natureza divina tal como se posicionou entre os anos 325, data do Concílio de Niceia, e 359, data do Concílio de Rimini, concentra-se nos seus dois opúsculos mais extensos e de alcance filosófico mais evidente, a *Epistola ad Athanasium* (*Ep. Ad Athan.*) e a *Epistola De Substantia (Ep. De Subst.)*. Sendo o primeiro texto, quase na íntegra, um subconjunto do segundo, em ambos a noção de substância é ponto de partida para aceder à compreensão da natureza una e trina do Deus da fé cristã professada em Niceia.

O recurso a esta noção é de todo pertinente no âmbito desta querela, uma vez que é precisamente este termo, recolhido do património extra-escriturístico, que serve de garante racional à convicção assumida desde os primórdios da era cristã, segundo a qual na mesma natureza divina se distinguem três pessoas. O termo *ousia*, importado da linguagem filosófica para o esclarecimento das afirmações recolhidas no N. T. acerca da natureza trinitária do Deus cristão é, a um tempo, fonte de luz e foco de dissensões. No mundo ocidental o vocábulo *substantia* obtivera já direito de cidadania, sobretudo através da especulação filosófica de Tertuliano. Contudo, para os orientais a identidade entre *ousia* e *hypostasis*, suposta no anátema final do Concílio de Niceia (cf. *De Syn.*, 27; PG 26, 735), não deixava de ser fonte de equivocidade. Se, no Ocidente, os termos *essência* e *substância* podem indicar o mesmo — *natureza* —, no Oriente a Escola alexandrina assumira o uso do termo *hypostasis* para identificar características próprias da *pessoa*. Assim, a proposta do Concílio podia ser interpretada, do lado oriental, como a afirmação da identidade entre *pessoa* e *natureza*, o que viabilizava o equívoco, para o qual já alertara Dionísio de Alexandria, de anular a condição pessoal de Deus, afinal a grande característica da Nova Aliança.

Situando-se Potâmio na margem mais ocidental do Ocidente, parece natural que, no interior desta controvérsia, procure explicitar a natureza divina através do

esclarecimento da noção de substância. Mais ainda, sendo o carácter não escriturístico deste termo um dos argumentos arianistas contra a validade da sua incorporação ao símbolo niceno, o bispo de Lisboa esforçar-se-á por mostrar o fundamento bíblico do termo *substantia*, recurso exegético que não deixa de causar algumas dificuldades.

Uma primeira abordagem da *Ep. De Subst.* deixa a impressão de nos abeirarmos de um escrito criptogramático, a necessitar de uma contra-senha que viabilize o acesso ao sentido do texto. A solução parece estar numa compreensão da ideia de substância suficientemente ampla, em extensão e intensidade, de tal modo que aceite a explicação das relações entre as pessoas divinas não apenas no seio da Trindade como também na História e no Mundo. No referido opúsculo, a noção de substância é identificada com a subsistência do Ser divino que se manifesta gradualmente nos diferentes níveis de realidade até assumir a sua máxima expressão na eternidade do Verbo. Este exprime-se em Cristo, plenitude da revelação da natureza divina como relação de pessoas, já vestigialmente contida e oculta quer na natureza das coisas quer no relato veterotestamentário. Quando, na *Ep. Ad Athan.*, Potâmio interpreta o texto de Jo, 14, 28 contra as blasfémias dos arianos afirma explicitamente que a distinção de operações em Deus se deve fazer em função de uma ordem e não introduzindo uma cisão na unidade da sua natureza: *ordo præponitur, non substantia separatur* (*Ep. Ad Athan.*; PL 8, 1416).

Na *Ep. De Subst.*, o Olisiponense explicita o objectivo da sua explanação: auscultar o âmago da lei eterna, penetrar na medula do dogma, atingir os elementos internos das parábolas para elucidar o sentido das profecias e investigar acerca da noção de *substância*, a fim de mostrar a sua eficácia e o que está em causa na adopção deste termo (Cf. *Ep. De Subst.*, 1; PLS 1, 202). Potâmio pretende com esta Epístola reduzir as perplexidades da fé, atingindo os seus pontos nevrálgicos a fim de evidenciar de que modo a Trindade e a Unidade estão concatenadas em Deus. Efectivamente, o bispo de Lisboa está convicto de que a substância é o meio mais eficaz para esclarecer esta relação (cf. *Ep. De Subst.*, 3; PLS 1, 203).

Para além dos motivos de carácter histórico e exegético já referidos, abona em favor do emprego dessa noção — que Potâmio define como *subsistência de uma coisa* — o facto de ela se ter revelado operativa na análise da Trindade divina ensaiada por Tertuliano. Utilizá-la no Ocidente significava, portanto, continuar uma tradição. Com efeito, a influência do filósofo cartaginês no estilo e na doutrina de Potâmio de Lisboa surge necessariamente no horizonte mental quando se confrontam os textos dos dois autores, em concreto no que se refere à utilização de metáforas que estabelecem a relação entre o Sol e os seus raios para esclarecer a consubstancialidade das pessoas do Pai e do Filho ou ao recurso às analogias

trinitárias com base nas imagens da relação entre a raiz, a árvore e seus frutos (cf. *Ep. De Subst.*, 13-18; PLS 1, 208) ([1]).

Para atingir o seu alvo, o bispo olisiponense socorre-se de uma dupla estratégia, mostrando primeiramente como a própria substância se funda na autoridade da lei. Atingido este objectivo, procurará esclarecer o modo como a lei eterna se manifesta pela força unitiva da substância divina, inerente a toda a realidade e evidenciada em todos os modos de ser. Este empreendimento é levado a cabo pelo recurso a inúmeros exemplos retirados não apenas da S. E. mas também da observação da realidade física, da vida corrente ou da natureza humana, numa enunciação exaustiva que parece ter por finalidade convencer o leitor acerca da dimensão omniabarcante daquela noção.

No encalço do primeiro objectivo, Potâmio faz uso de um conjunto de recursos bíblicos para fundar o carácter escriturístico da noção de substância, embora eles não sejam sobremaneira esclarecedores. Contra os adversários de Niceia e a fim de mostrar que o termo *substantia* faz sentido no contexto bíblico, Potâmio apresenta a passagem veterotestamentária que quer pôr em consonância com a Nova Aliança (cf. *Ep. Ad Athan.*; PL 8, 1418; *Ep. De Subst.*, 1; PLS 1, 202). No entender de Potâmio, o *logos* profético de Jer., 9, 10 estaria em íntima conexão com a afirmação joanina da Unidade na Trindade, em 1 Jo, 5, 8. Para o bispo de Lisboa a destruição de Jerusalém profetizada por Jeremias seria consequência da rudeza do povo judeu que não soube ouvir a voz da substância. Esta é a mesma voz de Cristo, Verbo do Pai, cerne da mensagem evangélica de João. A desatenção a essa voz produz a humilhação do povo de Judá que, disseminado entre os gentios, não mais encontrou descanso (cf. *Ep. Ad Athan.*; PL 8, 1418). A consequência desta rebeldia foi a transmigração entre as nações, a dispersão e desagregação do povo eleito (cf. *Ep. De Subst.*, 3; PLS 1, 203).

Com efeito, o único vínculo de união entre povos, nações e línguas num mesmo credo expresso em Niceia seria, no entender de Potâmio, a adesão à noção de substância como chave de compreensão da natureza divina. Só ela é garantia de toda a unidade, uma vez que se pode definir como *aquilo pelo qual uma coisa é*, garantindo ao real a sua consistência ontológica (cf. *Ep. De Subst.*, 18; PLS 1, 208).

Fora da substância não se podem estabelecer quaisquer vínculos de união: toda a relação se anula e dissolve. Inversamente, na afirmação de 1 Jo, 5, 8 (*et tres unum sunt*), o autor faz notar que a substância é vocábulo singular e, no entanto, se aplica a três. Por ela se preserva a unidade da relação e só por ela se pode falar de *um algo* em que consiste a mesma relação, como vínculo de união entre diferen-

([1]) A. Montes Moreira apresenta os exemplos mais relevantes da dependência doutrinal e estilística entre os dois escritores latinos, comentando as fontes elucidativas (cf. «Le retour de Potamius...», pp. 323-324).

tes, no caso, as pessoas divinas. Assim, a causa de toda a desunião — também aquela de que Potâmio é, no século IV, testemunha directa (cf. *Ep. De Subst.*, 21; PLS 1, 210) — é o facto de não se aderir à afirmação da consubstancialidade, ao não se confiar na sua operatividade para a compreensão da natureza trinitária de Deus que se oculta já no Velho Testamento. Na verdade, textos como Ez. XII, 11, Jer., XXIII, 22; Sl. 68, 3 ou Sap. 1, 5, mostram de que modo o abandono da substância leva à corrupção e à degradação, produzindo a desunião e desintegração dos seres e, inversamente, como o seguimento da substância leva à recuperação da vida, à restauração da riqueza perdida, à restituição da própria unidade e fraternidade, afinal o grande dom que se desperdiça com a controvérsia.

Na *Ep. De Subst.*, utilizando uma linguagem algo obscura e fazendo recurso a imagens intencionalmente repugnantes, Potâmio ataca ferozmente os que desunem a Igreja pela negação da Unidade na Trindade. Atanásio está no exílio por efeito dessa desunião, pelo adultério de mentes corruptas e ambíguas (cf. *Ep. Ad Athan*; PL 8, 1417). Os hereges, que com esse texto quer silenciar de vez, enviando-os para o Tártaro, são apelidados reiteradamente de serpentes, à semelhança daquela que, no Génesis, é símbolo e causa de toda a corrupção (cf. *Ep. Ad Athan*; PL 8, 1417-1418).

Interpretando o Sl. 68, 3, Potâmio afirma que Adão foi reduzido ao limo da terra e nele se fixou porque não atendeu à substância (cf. *Ep. De Subst.*, 20; PLS 1, 209). Do mesmo modo, a serpente da heresia deve ser lançada por terra e reduzida ao pó. Inversamente, o sentido oculto e radical da lei eterna reside, para o autor, na identidade da própria substância divina enquanto vínculo de união no interior da Trindade. Ela mesma se encontra propagada em toda a realidade porque se espelha no íntimo da natureza criada. Atingindo o seu cume na criação do homem, imagem e semelhança de Deus, é no rosto humano — duas faces numa só figura — que, no entender de Potâmio, mais se reflecte a imagem do divino. De modo eminente, a Unidade da substância na Trindade revela-se na pessoa e na actividade de Cristo.

De acordo com esta exposição, o pensamento de Potâmio nada tem de original. Mais ainda, os seus opúsculos denotam o sentido da tradição e neles se evidencia a intenção de a sublinhar. Contudo, há uma especificidade na sua reflexão que, se não é de todo original, não deixa de ser transmitida com um cunho marcadamente pessoal. Apesar da obscuridade dos textos, nos opúsculos de Potâmio encontramos uma concepção definida de *substância* e um modo peculiar da sua articulação no sentido de compreender a relação entre Deus, o Homem e o Mundo.

A primeira definição causa algumas dificuldades. Antes de mais, a substância é apresentada como *nome de uma coisa singular*, quando se diz que «os três são um

só» (cf. *Ep. De Subst.*, 3, PLS 1, 203). Congregada numa mesma entidade, ela urde um entrançado de relações. Esta acepção deixa transparecer o limite da operatividade da noção de substância quando Potâmio a aplica à natureza trinitária de Deus. De facto, o autor emprega de modo intencionalmente indistinto os termos *substância* e *relação*, sem estabelecer um limite que permita entender a especificidade deste último. Nos seus opúsculos afirma que há relações e que, em Deus, elas significam identidade na diferença. Afirma, igualmente, que essas relações se referem a uma entidade com características pessoais. A união substancial entre o Pai e o Filho corresponde a uma mesma actividade realizada por dois diferentes (cf. *Ep. De Subst.*, 10, PLS 1, 206).

Após uma longa referência à identidade de operações em Deus, escreve: «*Duæ personæ unum tulere iudicium*» (*Ep. De Subst.*, 20; PLS 1, 209-10). Contudo, nesta unidade de operações fica por definir o modo de processão das pessoas e aquilo que lhes é próprio. Uma vez mais, na ausência de uma definição clara do que significa, em Deus, a actividade volitiva e intelectual, o autor socorre-se de expressões metafóricas: «*Verbum, Christus est; os, Pater*» (*Ep. De Subst.*, 20; PLS 1, 210).

Numa outra definição, a substância é *aquilo pelo qual uma coisa é*, o substrato que permite identificar uma realidade — *illud per quod res est*. Na sua acepção primordial pode ser considerada como suporte e fundamento de toda a realidade, elemento que unifica o ser de cada coisa, ou ainda, tomando em consideração a realidade física, dir-se-á que é a substância a sua razão última, porque tudo quanto é se realiza de modo essencial na substância. Nesta acepção, a substância vem a identificar-se com a própria entidade e a este nível o seu sentido é suficientemente genérico para que Potâmio o possa tornar operativo, aplicando-o à análise de todo e qualquer grau de realidade, desde a substância material à essência do próprio Deus. Identificando *res* e *substantia* a noção torna-se operativa, quer como característica específica de Deus e elemento que garante as relações entre as pessoas divinas quer como princípio que, em cada nível de realidade, estabelece a relação sincrónica de unidade na trindade. Se analisarmos a natureza das coisas encontramos sempre uma substância que comporta em si diferentes relações, unidas por um vínculo que faz que ela seja *tal coisa* (cf. *Ep. De Subst.*, 11. 18; PLS 1, 206-208). Potâmio verifica a validade desta definição tanto na constituição dos elementos naturais como na especificidade das palavras de Cristo e nas condições da sua paixão e morte: a unidade da substância na relação é sempre visível.

O bispo de Lisboa considera o real como uma grande trama de relações, unificadas pela substância divina. É a Subsistência de Deus que, na sua relação com o Mundo e com o Homem, se revela como Trindade, em tudo o que diz ou faz, directa ou indirectamente. Se assim é, toda a acção contra essa unidade relacional tem um efeito destrutor, produzindo uma cisão no âmago do próprio ser. Toda a

recusa da substancialidade, ao contrariar o princípio da existência, acarreta uma degradação do ser. É o que acontece no caso de Adão: porque o seu pecado foi contra-substancial, Adão torna-se paradigma do homem corrupto e mortal. Desejando afastar-se da união com Deus, o primeiro homem submergiu num abismo profundo, onde não há substância nem fixidez para o seu ser, convertendo o ser humano numa realidade emigrada, em constante mudança e sem um referente estável que lhe garanta consistência ontológica. Assim se explicaria a conveniência da Incarnação de Cristo que, pela sua consubstancialidade com o Pai, recuperaria para todos os homens a condição originalmente subsistente, tornando-os capazes de vencer a morte.

Este é porventura um dos aspectos mais originais do texto de Potâmio, ao mostrar como a queda de Adão, efeito de uma acção humana livre, atinge a própria matéria, corrompendo a natureza física do homem. Da leitura dos seus opúsculos decorre, portanto, a afirmação da Unidade e Trindade em Deus e, simultaneamente, uma concepção do Mundo e do Homem em ritmo ternário. Uma vez que a estrutura do real é simultaneamente una e trina, seja qual for a direcção que a análise assuma — quer a interpretação se dirija sobre o texto bíblico quer o pensar se direccione sobre a realidade circundante, natural ou histórica — a conclusão será necessariamente sempre idêntica: *et tres unum sunt*. Do mesmo modo, a Trindade só se pode entender em função da realidade de Deus, isto é, da subsistência divina. Para elucidar esta convicção, o autor socorre-se, uma e outra vez, da análise de exemplos tomados de distintos níveis de realidade, mostrando, a um tempo, a validade desta convicção para esse nível e, nele e a partir dele, para a subsistência divina enquanto relação de pessoas, de modo muito particular no que se refere à especificidade da relação entre o Pai e o Filho.

Com efeito, sendo a substância divina o nó indissolúvel que une esta cadeia, mesmo que os homens o dissimulem — desunindo-se e afrouxando a unidade envolvendo-se em querelas, como acontece no caso da controvérsia ariana —, ela subjaz em todo o agir. Do mesmo modo é através dela que todos estão unidos nas obras e nos méritos (cf. *Ep. De Subst.*, 3; PLS 1, 203). Procurando ilustrar o alcance metafísico desta unidade, Potâmio recorre ao relato, profético e histórico, do destino da túnica inconsútil de Cristo. Sobre ela se narra que foram lançados os dados, preservando-a da corrupção, pois o que é indivisível não pode submeter-se à divisão.

Neste passo da *Ep. De Subst.*, é possível identificar a origem da dificuldade de estabelecer uma hermenêutica clara para estes opúsculos. O estilo excessivamente condensado de Potâmio não abona em favor de uma recepção diáfana do conteúdo do seu pensamento. Entre os §§4 e 8 adensam-se os níveis de análise e o autor transmigra de uns para outros sem prévio aviso: o recurso exegético, fazendo

corresponder os textos proféticos messiânicos de Isaías e dos Salmos com o relato de Mt. 26, 55; a consideração da túnica como elemento fabricado pelas mãos femininas, entrelaçando os fios de lã até à composição de uma única peça, remetendo para o nível de uma meta-mensagem a referência ao nascimento de Cristo a partir de Maria; a conservação da tradição segundo a qual a túnica de Cristo teria sido preservada da corrupção; a interpretação simbólica de Cristo cordeiro sem mancha que, à imagem da lã, matéria-prima da túnica, padecendo uma verdadeira morte, foi preservado da corrupção por estar unido à substância inseparável do Pai.

Todos estes níveis de compreensão — profético, cristológico, histórico, antropológico — se apresentam numa miscelânea intencional, implicando-se mutuamente numa mesma realidade ou substância (cf. *Ep. De Subst.*, 9; PLS 1, 106). Uma expressão linguística tão condensada sobre uma temática tão delicada só pode socorrer-se permanentemente de metáforas que parecem ter por finalidade constituir uma visão panorâmica da intuição essencial do autor, mais do que estabelecer uma cerrada argumentação. Esta exposição, de intuito maximamente abrangente, identifica *substância* e *subsistência* e por isso o bispo de Lisboa considera legítimo transpor níveis de realidade sem necessidade de qualquer mediação. Neste sentido, para afirmar a substancialidade de Deus na trindade de Pessoas é indiferente partir da autoridade da Escritura, da consideração da tessitura da túnica ou da substância dos elementos naturais como o trigo, as árvores de fruto ou o óleo da unção, uma vez que se toma como ponto assente que a natureza de Deus é uma relação subsistente de pessoas.

Se neste passo o texto ostenta o alcance conferido pelo autor à noção de substância, nele também se evidencia até que ponto esta noção está imbuída de equivocidade. Com efeito, ela congrega indissociavelmente a subsistência e a relação das pessoas, sem nos permitir verificar a fisionomia própria de cada um dos termos. É esta mesma ambiguidade que permite transitar da essência de Deus para a substância natural, tomando o trigo como exemplo (cf. *Ep. De Subst.*, 11; PLS 1, 206). A farinha que decorre do trigo é com ele uma mesma substância — *de tritico, ex tritico, cum tritico*. No caso das substâncias naturais, seja qual for a alteração que sofram os elementos dela derivados, o princípio originário está sempre presente na realidade originada, sem se alterar a qualidade. De facto, a quantidade sofre alteração, mas é pela qualidade da substância originária que avaliamos a casta do produto final. É este «controlo de qualidade» que está em causa nas derivações genéticas dos produtos naturais — o trigo e a farinha, a lã e a túnica, o figo e a figueira, o licor e os frutos, as flores, o favo e o mel, o Sol e os seus raios, o rio e a sua fonte originária (cf. *Ep. De Subst.*, 13. 15. 18; PLS 1, 207-208).

Em qualquer expressão de *geração* natural sempre se pode identificar a *substância* de origem, a matriz, e com ela, o *nome* próprio da realidade final. O exem-

plo do figo e da figueira é eloquente. Sendo um mesmo o vocábulo latino para o fruto e a árvore — *ficus* —, acentua-se a identidade entre a substância de origem e o produto derivado. Deus implantou esta lei nas árvores do paraíso para que ninguém duvidasse da afirmação de uma só divindade na derivação das pessoas divinas: *deum ex deum, lumine ex lumine* (cf. *De Syn.*, 25; PG 26, 726; *Ep. De Subst.*, 13-14; PLS 1, 207).

Potâmio pretende condensar, num único exemplo, a genealogia da substância original, do seu fruto e do vocábulo pelo qual a identificamos linguisticamente. Ao considerar a relação do homem com as substâncias naturais verifica-se que a origem do ser, do agir e do dizer surgem de um mesmo princípio. Igualmente em Deus um mesmo seria o seu ser subsistente, o seu agir como Pai e o seu *Logos*, Cristo-Palavra. Neste último, Deus emitiu a palavra acerca de si mesmo: revelou a sua identidade no nome de Cristo, que é virtude do Pai. Porque nada excede ou transcende o que sai da sua boca, a «palavra-Cristo» é maximamente eficaz por ser consubstancial ao Pai. Assim se manifesta a identidade de operações entre a actividade de Cristo e do Pai: uma mesma é a força do Pai e do Filho, um mesmo dizer, um só pensar, um só agir, tal como na Aliança Antiga encontramos uma só lei em duas Tábuas, a unidade na alteridade. De contrário não se compreenderia o poder de Cristo histórico sobre toda a substância natural, material ou espiritual, sobre toda a limitação e miséria. Cristo é taumaturgo em virtude da sua indissolúvel união com o Pai. Por ser a própria unidade, Cristo é autor de toda a substância e pode reconduzir todas as coisas à união (cf. *Ep. De Subst.*, 19; PLS 1, 209). Potâmio transpõe o discurso sobre a unidade do Verbo eterno em Deus (cf. Jo, 1, 1) para a dimensão temporal da pessoa de Cristo sem que este facto lhe cause qualquer perplexidade.

Para o bispo de Lisboa, a unidade de naturezas, divina e humana, em Cristo está absolutamente fora de questão. Se há dificuldades, elas devem ser resolvidas tendo em conta a outra dimensão da pessoa de Cristo: o tempo. Quando, dirigindo-se expressamente à posição ariana e manifestando categoricamente a sua divergência, recorre ao texto onde se afirma a diferença entre o agir de Cristo histórico e do Pai — argumento de força e texto de recorrência habitual da frente ariana: *Non veni opera mea facere, sed eius qui misit me* (Jo. 6, 38) — explicita que, em seu entender, é o tempo que está em causa, já que, por um lado, o Filho é dito depois do Pai e, por outro, o Salvador era então visto com corpo junto dos homens porque se revestira de corpo (cf. *Ep. Ad Athan.*; PL 8, 1416).

Uma vez mais se adensam, numa só asserção, diversos níveis de análise: a processão eterna do Verbo, a palavra «Filho» proferida no tempo (*v. g.*, quando se enuncia o título completo da *Ep. De Subst.*) e a incarnação do Verbo eterno no corpo humano de Cristo, sujeito à temporalidade e cerne da polémica ariana

(cf. *Ep ad Athan.*; PL 8, 1417). Estas dimensões surgem condensadas ao abrigo de uma concepção omniabarcante de substância. Se toda a realidade, ainda que organizada gradualmente, existe pela subsistência de Deus, por maioria de razão em tudo o que se refere directamente a Deus a subsistência é una e idêntica.

De facto, é em Cristo que a gradação do ser atinge o seu cume, porque nele a subsistência e a divindade se identificam. Contudo ficam por explicar as condições antropológicas dessa união. Que significa, para o bispo olisiponense, a expressão «*estar revestido com o corpo dos homens*»? Os breves opúsculos que a história legou não permitem avançar uma resposta mas apenas afirmar que Potâmio, assumindo a real humanidade de Cristo, defende com inconcussa certeza a identidade entre este e o Verbo que estava no Princípio em Deus. Em *De Lazaro (De Laz.)*, ao falar da comoção de Cristo no confronto com a morte do amigo, o texto assume dimensões poéticas (cf. *De Laz.*; PL 8, 1414). A expressão do choro de Deus, totalmente irracional e repugnante para uma mente ariana, surge aí reiterada, colorindo de beleza o relato algo tétrico da morte de Lázaro, bem ao estilo do nosso autor, amante dos contrastes. Reafirmando a natureza passível de Cristo, consequência da sua real corporeidade, conclui: «*Pro tua morte factus est Christus ipse mortalis*» (*De Laz.*; PL 8, 1414; V. t. *Ep. De Subst.*, 7; PLS 1, 204-205).

Não obstante o louvável esforço de Potâmio no sentido de reforçar a ortodoxia de Niceia, os seus opúsculos carecem de uma compreensão da Trindade baseada no esclarecimento das noções de *relação* e *pessoa*. Com efeito, a construção sistemática das primeiras análises cuidadosas e detalhadas acerca da Trindade começara a surgir no Ocidente já nos alvores do século IV, mas a História necessitaria de tempo para reflectir maduramente sobre o conteúdo daqueles.

Nos opúsculos do Olisiponense a Trindade é entendida sobretudo na relação do Pai e do Filho. Por isso mais especificamente poder-se-ia falar aí de uma alteridade. Com efeito, na época de Potâmio as dissensões sobre a pessoa do Espírito Santo ainda não tinham vindo à luz abertamente. Embora a terceira pessoa da Trindade seja enunciada no título da *Ep. De Subst.*, de facto ela praticamente não é referida. Na controvérsia ariana o que está em causa é a consubstancialidade entre o Pai e o Filho: a preservação da natureza unitária de Deus face à Incarnação histórica do Verbo. Portanto, naturalmente é esta a direcção peculiar do texto do primeiro bispo de Lisboa.

Obviamente, não é a partir do *corpus aristotelicum* que Niceia assume o termo substância para o esclarecimento das relações intratrinitárias. Do mesmo modo Potâmio, ao não ter definido um conjunto de outras noções — pessoa, relação, causalidade, analogia —, apenas pode recorrer a exemplos retirados do quotidiano e interpretados de modo simbólico. Porque a substância é uma noção omnicompreensiva, o bispo de Lisboa não vê inconveniente em aceder directamente à fonte

substancial da Trindade, recolhida no texto joanino que se situa no âmago da controvérsia: *Eu e o Pai somos um só* (Jo., 10, 30). Curiosamente, o texto vetero-testamentário com o qual o autor procura estabelecer concordância é o Salmo 44, 3, onde se refere a unção messiânica: «*Ungiu-te Deus, o teu Deus.*» Assim, o texto joanino sofre, de modo intencional, a inflexão desejada, e é conduzido para a relação Paternidade/Filiação no interior da Trindade.

Potâmio de Lisboa interpreta a expressão *o teu Deus* num sentido genitivo-possessivo, como se aí se dissesse: «foi-te entregue a parte da divindade que te é própria», isto é, o TODO, uma vez que a divindade não tem partes e que, sendo o Pai uma perfeita união com o Filho, o património à disposição de ambos é íntegro, inviolável e comum (cf. *Ep. De Subst.*, 10; PLS 1, 206). A interpretação da posse dá-se, no caso da relação de filiação, como a entrega da substancialidade, a transferência de uma mesma natureza: *ex substantia pertinet ad te*. Neste movimento, especificado pelas partículas *ex/ad*, o que se transmite é a substância, pela qual esses dois termos ficam, definitivamente, vinculados. A substância, elemento de relação, é algo essencial, a força unitiva — *virtus* — em que consiste toda a paternidade. O elo de paternidade que se transmite é essa mesma realidade porque sem essa virtude a relação não pode subsistir (cf. *Ep. De Subst.*, 10; PLS 1, 206).

Uma vez que é pela unidade de substância com o Pai que Cristo-Verbo tem poder sobre toda a natureza, é possível percorrer a análise em direcção inversa: pelos vestígios da Trindade na matéria até à identificação do mesmo compasso ternário em toda a realidade física, sendo o rosto humano o momento privilegiado desta presença trinitária. De facto, nele o criador imprimiu a imagem e a semelhança da sua natureza, como um selo no barro da terra. No entender de Potâmio a imagem e semelhança de Deus no homem tem por finalidade tornar visível a sua invisível majestade: *ut homo deum ex homine miraretur* (*Ep. De Subst.*, 22; PLS 1, 210). Por isso, na ordem dos seres, o homem impera não porque é indivíduo de uma espécie mas porque no seu rosto brilha de modo particular o domínio de Deus, dono e senhor de tudo o que subsiste.

Esta interpretação não é inovadora, pois traz à memória, entre outros, os escritos de Orígenes (cf. *De Principiis*, IV, 37; PG 11, 412). Contudo, se para o Alexandrino a efígie divina não está no corpo, que se corrompe, mas nas virtudes da alma pelas quais esta se une à substância divina, inversamente, para Potâmio, essa marca dá-se inclusivamente — e quase preferencialmente — na matéria. O bispo de Lisboa socorre-se de expressões anatómicas para obter essa evidência, a fim de mostrar que é impossível não identificar a Trindade na Unidade: uma vez que ela se espelha e inscreve até fisicamente, pode ser verificada também pela percepção sensível. Mais ainda, é convicção de Potâmio ter sido essa a intenção do criador. Particularmente desperto para a evidência da consubstancialidade de Deus

na estrutura do ser humano, ao comentar o texto de Gén 1, 26, faz notar que o criador, ao modelar o homem do limo da terra, formou nele um só rosto, para revelar a unidade da substância, mas nele diversificou as faces — *Dissona facies sed vultus æqualis est* (*Ep. De Subst.*, 23; PLS 1, 211).

O comentário prossegue com uma descrição da fisiologia humana, desde a diferença facial no rosto, que permite analisar a actividade dos órgãos dos sentidos unificada numa única sensação, até à composição dual de todos os membros externos, que se pode verificar na própria estrutura óssea, como se se quisesse garantir que a unidade na diferença está presente mesmo para lá da morte ([1]). A dimensão substancial nunca se corrompe, embora a morte tenha introduzido, no ser humano, o divórcio entre o corpo e a alma (cf. *De Laz.*; PL 8, 1413). A subsistência, selo da divindade, permanece para sempre e é restaurada pela morte de Cristo, Deus revestido de humanidade (cf. *De Laz.*; PL 8, 1411).

III. Ortodoxia ou heterodoxia?

Apesar da indiscutível ortodoxia dos textos do bispo olisiponense, a figura de Potâmio de Lisboa surge, entre os críticos, ou integrada entre os partidários do arianismo ou em discussão, deixada em aberto, acerca da sua ortodoxia final ([2]).

A análise da questão é de toda a pertinência no âmbito de uma história do cristianismo e da definição do dogma trinitário, deixando transparecer, por um lado, a dimensão ideológica da controvérsia, através das interpretações tendenciosas dos contemporâneos do bispo lusitano, e, por outro, os limites da historiografia que se reflectem na dificuldade de datação dos textos e na divergência das fontes sobre a posição doutrinal de Potâmio.

Desde o ponto de vista filosófico, é possível avaliar as influências e posições doutrinais particularmente incisivas na mente do primeiro bispo de Lisboa, bem

([1]) Cf. *Ep. de Subst.*, 25; PLS 1, 212. Este recurso habitual de Potâmio às descrições anatómicas, impregnadas de extremo realismo, faz pensar na sua formação fisicista. A. Montes Moreira («Le retour de Potamius...», p. 306, n. 7) refere que este aspecto do estilo do bispo lusitano foi, inclusivamente, tido como argumento para duvidar da autoria e da própria existência de Potâmio. Em nosso entender este facto é coerente com as características da constituição das primeiras comunidades cristãs, já que os membros da hierarquia emergiam de entre os leigos, cuja formação era diversificada. Depois de analisar as escassas fontes para o estabelecimento de uma biografia de Potâmio de Lisboa, A. Montes Moreira presume que antes de aceder ao episcopado Potâmio seria membro de uma comunidade cristã de Lisboa (cf. *Potamius de Lisbonne...*, pp. 72-73; «Le retour de Potamius...», pp. 344-345).

([2]) Cf. A. Montes Moreira, *Potamius de Lisbonne*... pp. 6-8; 97-190 e 318-320, onde se analisa exaustivamente a questão. V. t. «Le retour...», pp. 333-344.

como ponderar os seus argumentos e a operatividade das noções empregues nos seus textos face ao esclarecimento das dificuldades teóricas em discussão no mundo seu coevo, em concreto na relação com aqueles meios intelectuais a que se reporta a génese da controvérsia.

Confrontada com as fontes ortodoxas sobre a questão trinitária, a análise dos escritos de Potâmio manifesta claramente o sentir do primeiro bispo de Lisboa, não permitindo qualquer dúvida sobre a sua fidelidade a Niceia. Como justificar, então, a interrogação inicial: ortodoxia ou heterodoxia? Em causa está a divergência entre o conteúdo dos escritos de Potâmio e o testemunho dos seus contemporâneos, afirmando ser ele partidário do arianismo.

É incontestável que, após uma primeira fase ortodoxa, Potâmio passou ao arianismo. As fontes que prestam informação sobre este facto são fundamentalmente quatro ([1]).

Segundo o *Libellus precum* dos luciferianos Faustino e Marcelino (cf. *Libellus precum ad imperatores Valentinianum, Theodosium et Arcadium*; PL 13, 89-91), o bispo de Lisboa mudou-se para o campo ariano provavelmente em meados ou fins de 355. Esta notícia merece crédito, apesar do carácter polémico e tendencioso do escrito de Faustino e Marcelino.

Hilário de Poitiers afirma que no início de 357 Potâmio contribuiu para que o papa Libério subscrevesse uma fórmula doutrinal ambígua e que no Verão do mesmo ano participou no sínodo ariano de Sírmio, tendo assinado a fórmula dele resultante. Hilário atribui mesmo a redacção da referida fórmula ao bispo de Lisboa (cf. *De Synodis* 3, 11; PL 10, 482-487). Tal hipótese é hoje rejeitada pelos investigadores ([2]).

O bispo Febádio d'Agen no seu *Contra Arianos* refere que por volta do ano 357 Potâmio redigiu tratados de inspiração ariana (cf. *Contra Arianos* 3, PL 20, 15).

Por último, num fragmento da *Epist. Athanasii ad Potamium* recolhido por Alcuíno (*Lib. Adv. Haer. Fel.* 61; PL 101, 113) pode ler-se uma admoestação do patriarca alexandrino a Potâmio por este professar a doutrina ariana ao considerar o Verbo simples *creatura*.

([1]) Esta enunciação dos testemunhos sobre o arianismo de Potâmio corresponde à indicada por A. Montes Moreira, na voz «Potâmio», *Logos*, IV, p. 384.

([2]) A. Montes Moreira esquematiza do seguinte modo o problema, na sua tese doutoral: «Combinant le témoignage du *De Synodis* de Saint Hilaire avec celui du *Contra Arianos* de Foebade d'Agen, il appert que Potamius assista au concile et signa la formule. Mais il ne l'a pas rédigée. Outre que le style de Potamius est trop différent de celui de la formule, Hilaire rétracte implicitement son affirmation au n.º 63 du *De Synodis* et surtout dans le *Liber contra Constantium imperatorem*» (Vd. *Potamius de Lisbonne*..., p. 190; v. t. pp. 140-151, 158-159 e 316-317).

Como referimos ao comentar os opúsculos de Potâmio, os textos não elucidam satisfatoriamente a relação das duas naturezas, divina e humana, na pessoa de Cristo, seguramente porque Potâmio não a tinha esclarecida para si mesmo. Do mesmo modo, o recurso à linguagem metafórica, a condensação dos diferentes níveis de análise e a falta de elucidação de conceitos como *relação* e *pessoa* tornam o pensamento de Potâmio susceptível de múltiplas interpretações. Não repugna, portanto, pensar que o seu percurso intelectual o obrigasse a rever, uma e outra vez, definições e conceitos, interrogando-se sobre as questões em causa e procurando esclarecer-se. Uma vez que o cerne da polémica exige elucidar noções de extrema subtileza, não repugna crer que oscilasse, por vezes, entre ortodoxia e heterodoxia, sem que tal significasse uma convicta tomada de posição. Por outra parte, qualquer hesitação em época conturbada deveria ser quanto antes definida e o breve trecho de Atanásio pode integrar-se sem dificuldade no âmbito desses cuidados pastorais.

Em última análise, o eixo em torno do qual gira a decisão sobre a ortodoxia final de Potâmio é, efectivamente, a datação da *Ep. Ad Athan.*, de conteúdo claramente ortodoxo.

Quanto a este aspecto crucial podem identificar-se duas posições clássicas. Por um lado, a dos que afirmam que os testemunhos supra referidos, contrários à ortodoxia de Potâmio, são tendenciosos, retirando-lhes credibilidade. Fixando a atenção no título do manuscrito (*Epistola Potami ad Athanasium ab Arianis (impetitum) postquam in concilio ariminensi subscripserunt*; PL 8, 1416), concluem que a epístola em questão teria sido redigida depois do Concílio de Rimini de 359 e confirmaria que Potâmio se manteve sempre fiel à ortodoxia ([1]). Por outro lado, a tese dos que duvidam da autenticidade do título da *Ep. Ad Athan.*, contestando a validade da datação da carta em função do Concílio de Rimini, situam aquele escrito antes de 357, data em que Potâmio professava o arianismo ([2]).

Recentemente surgiu uma outra posição que defende uma terceira fase no percurso doutrinal de Potâmio de Lisboa: o seu regresso à ortodoxia de Niceia.

Em 1974 M. Simonetti, a partir da análise doutrinal e exegética da *Ep. Ad Athan.*, concluiu que a sua redacção é posterior ao Concílio de Rimini de 359 ([3]). Tanto a *Ep. Ad Athan.* como a *Ep. De Subst.* refutam a crítica do emprego do termo *substantia* para definir as relações entre o Pai e o Filho em virtude do carácter não escriturístico deste vocábulo. A proibição do termo *substantia* em teologia trinitária

([1]) Para uma análise desta posição, vd. *Potamius de Lisbonne...*, pp. 174-181; v. t. p. 7, 188--189, 220-221 e 318-319.

([2]) Cf. *ibid.*, pp. 183-188; v. t. pp. 6-7, 188-189, 220-221 e 318-319.

([3]) Cf. M. Simonetti, «La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna», in *Colloquio italo-spagnolo sul tema: Hispania Romana*, pp. 127-147.

está documentada desde 351, surgiu pela primeira vez em âmbito conciliar na fórmula de Sírmio 357 e repete-se de diferentes modos nas fórmulas de mais seis concílios celebrados entre 357 e 360 (1). A este argumento, Simonetti acrescenta um outro. Na *Ep. Ad Athan.*, Potâmio opõe-se à exegese de Jo. 14, 28, transcrevendo o versículo sob a forma simbiótica empregue na fórmula de Sírmio 357 para sustentar a tese ariana da inferioridade do Filho em relação ao Pai (2).

Na sua tese doutoral, editada em 1969, Montes Moreira tinha já anotado — pela primeira vez na historiografia de Potâmio — que esses dois pontos centrais da argumentação ariana, refutados na *Ep. Ad Athan.*, também figuravam na fórmula de Sírmio de 357. Mas, por falta de argumentos mais decisivos de crítica interna, limitou-se então a registar a coincidência e a admitir a possibilidade de a carta se referir àquele sínodo e de Potâmio ter assim voltado à ortodoxia (3).

Em 1975 o patrólogo português apresentou a prova definitiva do regresso do bispo olisiponense à fé de Niceia (4).

A *Ep. Ad Athan.* investe contra o arianismo contrapondo dois sínodos. O primeiro tinha acontecido *há muito tempo* (*antiquitas patrum*) e caracterizava-se pela *pureza da sua doutrina* (*castis etiam te transfixere missilibus*). Estas expressões de Potâmio não deixam lugar a dúvida: trata-se de Niceia. O outro sínodo não vem explicitado mas em comparação com ele o de Niceia é *mais santo* (*synodo sanctiori*). Este emprego do comparativo (*sanctiori*) levou Montes Moreira a apurar a análise das fontes até encontrar o segundo termo de comparação.

Analisando as sete fórmulas aparecidas entre 357 e 360, o patrólogo português verifica que *apenas uma* cita o versículo na forma enxertada de Jo. 14, 28: a do sínodo ariano de Sírmio de 357. Esta descoberta permite a Montes Moreira obter uma primeira conclusão irrecusável: a *Ep. Ad Athan.* visa a fórmula de Sírmio que nega a consubstancialidade das pessoas divinas. Se o sínodo ariano visado é Sírmio 357, a referida carta é-lhe posterior e identifica incontestavelmente um segundo período de fidelidade a Niceia no itinerário doutrinal do prelado olisiponense.

No âmbito da ortodoxia final de Potâmio uma questão fica ainda por esclarecer. Será que a argumentação sobre o carácter escriturístico do termo *substantia* (comum à *Ep. Ad Athan.* e à *Ep. De Subst.*) tem igualmente como alvo o Concílio de Rimini de 359? Nesse caso, a *Ep. Ad Athan.* seria posterior a 359.

(1) Para a reconstrução do percurso analítico de M. Simonetti, vd. A. Montes Moreira, «Le retour de Potamius...», pp. 334-336.

(2) A fórmula enxertada empregue pelos arianos e rejeitada por Potâmio «*qui me misit maior me est*» (*Ep. ad Athan.*, PL 8, 1417) resulta da fusão entre Jo. 14, 24 (*eius qui misit me Patris*) e Jo. 14, 28 (*Pater maior me est*).

(3) Cf. A. Montes Moreira, *Potamius de Lisbonne...*, pp. 178-179.

(4) Cf. A. Montes Moreira, «Le retour de Potamius...», pp. 338-339.

Simonetti não hesita em afirmar que, se há obscuridade no título da referida carta, pelo menos é evidente que ela é posterior a Rimini 359 (1). Por sua vez, Montes Moreira toma posição sobre este aspecto e, baseando-se em argumentos de crítica externa (os únicos disponíveis pela historiografia para este assunto peculiar (2)), afirma que a datação posterior a Rimini é mais provável, pois enquadra o conteúdo da *Ep. Ad Athan.* no movimento de restauração da ortodoxia de Niceia, iniciado pouco depois do referido Concílio (3). Fazendo convergir três índices a favor deste argumento — a possível referência da carta à fórmula de Rimini, a informação cronológica prestada pelo título da epístola e o movimento de restauração de Niceia levado a cabo entre os anos de 359 e 363 — conclui pela elevada probabilidade de a *Ep. Ad Athan.* ter sido escrita em 359 ou pouco depois (4).

Não deixa de ser significativo que Potâmio não tenha passado à História. Os seus escritos vaguearam pelo Ocidente sob diversas identidades: o *De Laz.* foi atribuído simultaneamente a João Crisóstomo e a Zenão de Verona (5). Durante séculos, a *Ep. De Subst.* repousou à sombra do nome de Jerónimo (6) e o sermão *De martyrio Isaïae prophetæ* seguiu o rumo de *De Laz.*, sendo atribuído a Zenão de Verona (7).

De facto, são escassas as fontes sobre o episcopado lusitano e as comunidades dos alvores do cristianismo em Lisboa. E se é verdade que a actual polémica em torno da ortodoxia do primeiro bispo conhecido de Lisboa revela o renascimento do interesse da questão no nosso século, ela regista igualmente os limites da historiografia e os efeitos da inclemência do tempo sobre as fontes.

Se se considera a dinâmica intelectual em torno da controvérsia ariana, no século IV, e a actividade de estudiosos e críticos, retomada desde o século XVI ao redor da ortodoxia dos escritos do primeiro bispo lisbonense, verifica-se como,

(1) Cf. M. Simonetti, «La crisi ariana e l'inizio della reflessione teologica in Spagna», in *Coloquio italo-spagnolo sul tema Hispania Romana*, p. 129, n. 8.

(2) Sobre a limitação das fontes, A. Montes Moreira escreve: «[...] il ne suffit pas que la référence du titre au concile de Rimini de 359 soit explicite: il faut qu'elle soit bien fondée. [...] À cet effet nous n'avons que les données de l'histoire générale de la controverse arienne» («Le retour de Potamius...», p. 341).

(3) *Ibid.*, p. 340.

(4) Cf. *id.*, «Le retour de Potamius...», p. 342. Montes Moreira faz notar também que esta data provável (359) não entra em conflito com a data habitualmente indicada para a morte de Potâmio (cerca do ano 360), uma vez que esta última é apenas uma hipótese fundamentada nas frágeis indicações de Faustino e Marcelino «Le retour de Potamius...», p. 342, n. 163. Para a data da morte do primeiro bispo conhecido de Lisboa, Montes Moreira prefere a expressão «talvez o decénio de 360» (vd. «Potâmio», *Logos*, IV, p. 384).

(5) Cf. id., *Potamius de Lisbonne...*, pp. 246-254.

(6) Cf. *ibid.*, pp. 230-232.

(7) Cf. *ibid.*, pp. 287-288.

numa e noutra, se espelham momentos privilegiados na produção de cultura que é, afinal, o motor da história dos homens.

Sobre Potâmio, irremediavelmente, a História não nos confiou maior riqueza de fontes. Dos elementos que o tempo quis entesourar acerca do primeiro bispo de Lisboa podemos concluir a complexidade das questões em debate, a vivacidade do diálogo de culturas e o empenho vital dos que nela intervieram, arriscando a própria existência, na tarefa de construir uma inteligibilidade para o cristianismo nascente.

A História ocultou, na dimensão cronológica do tempo, a decisão sobre a ortodoxia final do nosso autor, remetendo as soluções para um passado desconhecido ou para um futuro revelador. Contudo, a história é dinâmica e o contributo de Potâmio deixou rasto nessa outra dimensão do tempo que é a dos homens construtores de cultura.

OBRAS:

Epistola ad Athanasium, PL 8, 1416-1418.
De Lazaro, PL 8, 1411-1415.
De Martyrio Isaiæ Prophetæ, PL 8, 1415-1416.
Epistola de Substantia Patris et Filii et Spiritus Sancti, PLS 1, 202-216.

EDIÇÕES CRÍTICAS:

Epistola ad Athanasium:

Wilmart, A., «La Lettre de Potamius à Saint Athanase», in *Revue Bénédictine*, 30 (1913), 280-283 e 285.

Conti, Marco, *The Life and Works of Potamius of Lisbon*, Instrumenta Patristica, Turnhout, 1998, pp. 136-141.

De Lazaro:

Wilmart, A., «Le *De Lazaro* de Potamius», in *The Journal of Theological Studies*, 19 (1918), 298-304.

Conti, Marco, *The Life and Works of Potamius of Lisbon*, Instrumenta Patristica, Turnhout, 1998, pp. 142-147.

De Martyrio Isaiæ Prophetæ:

Conti, Marco, *The Life and Works of Potamius of Lisbon*, Instrumenta Patristica, Turnhout, 1998, pp. 148-149.

Epistola de Substantia:

Conti, Marco, *The Life and Works of Potamius of Lisbon*, Instrumenta Patristica, Turnhout, 1998, pp. 150-177.

BIBLIOGRAFIA:

Conti, Marco, *The Life and Works of Potamius of Lisbon*, Instrumenta Patristica, Turnhout, 1998.

Dominguez del Val, U., «Potâmio de Lisboa. Su Ortodoxia y Doctrina sobre la Consustancialidad del Hijo», in *La Ciudad de Dios* 172 (1959), 237-258.

Montes Moreira, A., *Potamius de Lisbonne et la Controverse Arienne*, Lovaina, 1969.

— «Le retour de Potamius de Lisbonne à l'ortodoxie nicéene», in *Didaskalia* 5, (1975), 303-354.

— «Dois textos mariológicos de Potâmio de Lisboa», in *Itinerarium*, 13 (1967), 457-464.

Nascimento, A. A., «Filologia Médio-Latina em Portugal (Situação e Perspectivas)», in *Euphrosyne*, 13 (1985), 111-138.

Simonetti, M., «Arianesimo Latino», in *Studi Medievali* 8 (1967), 663-744.

— *La Crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975.

— «La Crisi Ariana e l'Inizio della Riflessione Teologica in Spagna», in *Hispania Romana. Colloquio italo-spagnolo sul tema: Hispania Romana*, Roma, Accad. Dei Lincei, Roma, 1974, 127-147.

— «Postilla sull'Arianesimo Latino», in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 6 (1970), 77--81.

— *Potamio*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* 2, 1984, 2880-2881.

Wilmart, A., «La Lettre de Potamius à Saint Athanase», in *Revue Bénédictine*, 30 (1913), 257-286.

— «Le *De Lazaro* de Potamius», in *The Journal of Theological Studies*, 19 (1918), 289-304.

Paulo Orósio e o pelagianismo

I. Orósio e a controvérsia pelagiana

O presbítero bracarense Paulo Orósio tem cerca de 35 anos quando é chamado a expor diante do bispo João de Jerusalém o que se pensa em África sobre as doutrinas de Pelágio (Dióspolis, Julho de 415) ([1]). Encontra-se, portanto, em regiões longínquas — estranho o solo, estranho o idioma — confrontando-se com uma assembleia de anciãos há muito dedicados à prática pastoral e à reflexão sobre as razões do cristianismo.

Por efeito das invasões bárbaras que irrompem no território da Península Ibérica, como por todo o Império Romano já em fase de clara desintegração, Orósio vê-se forçado a abandonar a sua região de origem. Esta forçada resignação ao burgo natal é paralela a um percurso interior de maturação, pois terá dado origem a uma viagem antropológica que, respondendo às inquietações filosóficas de Orósio, viria a culminar no alargamento do seu horizonte intelectual e na construção de uma mundividência mais ampla e sólida. Anos mais tarde, quando a tiver cimentado, Orósio poderá afirmar, à hora da composição da sua magna obra: «Por toda a parte encontro a minha pátria, a minha lei, a minha religião» [*Historiarum Adversum Paganos Libri VII* (*Hist. Adv. Pagan.*); PL 31, 921]. Se o bracarense pode adquirir um sentido de universalidade que lhe viria a permitir unir-se a todos os homens e, entre eles, encontrar a sua própria identidade, independentemente das fronteiras geopolíticas — romano entre os romanos, cristão entre os cristãos, homem entre os homens (*cf. Hist. Adv. Pag.*; PL 31, 922) —, isso deve-se, em boa parte, à sua compreensão da natureza humana a partir de uma análise da liberdade em exercício na História. Ora, a peculiar estrutura da actividade do ser humano é precisamente o que se discute, calorosa e abertamente, de Ocidente a Oriente em torno do posicionamento antropológico específico de Pelágio e dos seus discípulos entre os finais do século IV e o início do V.

Pelágio, por sua vez, partilha com Orósio o facto de ter sido constrangido a refugiar-se em lugares de paz, no seu caso na sequência do evento que abalaria o mundo no ano 410: a tomada da cidade de Roma, coração do Império, pelos Godos de Alarico. Contudo, fora livremente que abandonara os prados da Bretanha onde nascera no ano 360, dirigindo-se para o coração da cristandade por volta do ano 405 ([2]). O seu nome que, no celta como em latim, significa *homem do mar*, parece ajustar-se perfeitamente à sua estrutura física hercúlea, assim descrita por Jerónimo

([1]) Cf. Mário M., *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga*, Porto, 1950, p. 163.
([2]) Cf. G. Plinval, «Les Luttes pélagiennes», *Histoire de l'Église*. Vol. IV, Cap. IV, Paris, Bloud y Gay, 1939, p. 81, n. 4.

no seu *Dialogus adversus Pelagius*. Por isso, quando, na assembleia de Dióspolis, Orósio defronta este adversário intelectual, sublinhando o carácter desigual das forças em combate [*Liber Apologeticus* (*Apol.*), 2; CSEL 5, 605-606], compara a sua com a situação que no A. T. relata o enfrentamento entre David e o gigante Golias.

Pelágio e Orósio — que vêm a encontrar-se na Palestina — têm também em comum o facto de, anteriormente, ambos terem pisado solo africano. Pelágio abandona a Urbe, causticada pelos bárbaros, e parte em direcção à Palestina. Desembarca em Hipona, coincidindo com uma breve ausência de Agostinho, a quem endereça uma carta laudatória. Seguidamente ter-se-á dirigido a Cartago onde permaneceu algum tempo. Aí coincidiu com Agostinho que se deslocara a essa cidade africana para a celebração de mais um dos seus encontros com os donatistas. Contudo, estes dois intelectuais não puderam estabelecer contacto directo, apesar de o Hiponense o desejar vivamente. Como se lê em *De Gestis Pelagii*, 22, 46 (CSEL 42, 100), Agostinho obtivera dados contraditórios acerca de Pelágio: a sua fama de virtude e a sua doutrina contrária à necessidade da graça divina no processo de justificação.

Inversamente, a estada de Orósio em Hipona é bem mais duradoura. Se é com amargura que Orósio abandona o solo pátrio, é com alegria que Agostinho o recebe na sua sede. Com efeito, para o filósofo de Hipona a chegada do presbítero — a quem qualifica elogiosamente como jovem muito santo e dado aos estudos — é vista como um regalo da remotíssima Hispânia, um dom da costa do Atlântico (cf. *Epist.* 166, 2; CSEL 44, 547). É assim que, cerca do ano 405, Orósio se entrega ao estudo e ao exercício da sua actividade profissional como presbítero junto de Agostinho. Este último pusera por escrito, em 387, muito antes da aparição da heresia pelagiana, a sua concepção sobre a liberdade humana enquanto elemento essencial capaz de contribuir para um recto entendimento das relações entre o Homem e o Mundo.

Orósio, pela sua parte, quando ainda se encontrava na Península, debatera-se com sérias dificuldades sobre a compreensão da natureza humana, ao enfrentar-se com o priscilianismo. Esta corrente de pensamento que então alastrava por toda a Ibéria, filiada na gnose e identificada com o nome de Prisciliano [1], não permitia conciliar a livre decisão humana com a peculiar experiência do mal. Tendo-se confrontado desde muito jovem com as perplexidades inerentes às mundividências gnósticas, Paulo Orósio não deixa de sentir o imenso incómodo que elas podem causar de modo particular para os que aderem ao cristianismo. Para além da negação da omnipotência criadora de Deus, está em causa todo o

[1] Ver, neste capítulo, «Prisciliano, o priscilianismo e os seus críticos».

sentido da liberdade enquanto capaz de construir futuro e de delimitar, no decurso da história, a identidade de um ser humano.

O presbítero bracarense iniciara a sua reflexão sobre a liberdade em confronto com um conjunto de dificuldades nascidas do encontro entre as influências do neoplatonismo e as peculiares características dos intelectuais de Entre Douro e Minho. Poucos anos mais tarde, envolvido a contragosto na controvérsia pelagiana, vê-se questionado por teses diametralmente opostas mas igualmente incapazes de dar conta cabal do sentido da liberdade humana historicamente integrada e que, curiosamente, desaguam num caudal de corolários muito semelhante aos do priscilianismo, concretamente no âmbito da cristologia.

A controvérsia pelagiana edifica-se em torno dos escritos de Pelágio e dos seus sequazes, particularmente influentes no Norte de África, Celéstio e Juliano de Eclana. Com efeito, conhecemos o ponto culminante da querela nas respostas de Agostinho a estes três adversários e nas agudas dissecações analíticas elaboradas pelo filósofo de Hipona e recolhidas nos seus tratados antipelagianos.

No ano 415, Paulo Orósio, que se dirigira à Palestina para trabalhar junto de Jerónimo, dá-nos conta do estado da questão: Agostinho encontra-se a redigir o seu comentário ao *De Natura* de Pelágio. Jerónimo tem também entre mãos a redacção dos seus *Dialogi contra Pelagianus*. Na verdade, a fonte mais directa para o conhecimento do que pensa Pelágio é aquele texto do heresiarca, cuja leitura não é de crer que Orósio tivesse levado a cabo à data da sua presença em terras da Palestina.

A cargo do filósofo bracarense, em Dióspolis, está apenas a exposição do que em África se diz sobre a doutrina de Pelágio e o esclarecimento do modo como a actividade dos seus discípulos é encarada pelo episcopado africano, com particular destaque para a autoridade de Agostinho de Hipona. Assim, o contributo intelectual de Orósio no âmbito da controvérsia pelagiana recolhido no seu *Liber Apologeticus* espelha-se numa exposição de carácter genérico sobre a influência do pelagianismo no Norte de África e o debate acerca da sua ortodoxia. Paulo Orósio enfrenta-se com uma controvérsia virulenta, que conhece já alguns anos de incubação e a que de algum modo é alheio.

Pelágio terá redigido, em Roma, o seu *De Natura*, reagindo contra a afirmação augustiniana — *dá o que ordenas, ordena o que quiseres* («*da quod iubes et iube quod vis*»: *Confessionum*, X, 29, 40; CCL 27, 176). A experiência vital da graça — que Agostinho soubera transmitir na sua autobiografia, harmonizando a lucidez da exposição e a beleza do estilo — parecera a Pelágio, por confundir humildade com humilhação, uma fonte segura de aviltamento.

Em Roma, o heresiarca recebera a influência intelectual da antropologia estóica. Autor das *Expositiones XIII epistolarum Pauli*, reflectira amplamente sobre a relação entre liberdade e Lei, construindo uma antropologia baseada na omnipo-

tência do livre arbítrio face a toda a norma de conduta. Pelágio considera que a natureza humana é capaz de alcançar, em si e por si, a perfeição. Deste modo, a assunção recta da lei — a realização do ideal de perfeição cristã — dependeria inteiramente do esforço individual. A figura histórica de Cristo seria, neste processo, considerada apenas como causa exemplar extrínseca da conduta humana e poderia ser imitada desde que o ser humano se propusesse esse objectivo como fim final da sua livre escolha. Cada indivíduo obteria nesse intento a sua perfeição própria. Tendo como ponto de referência, entre outros, o texto paulino de Rom. 8, 1-14, onde se distingue o homem carnal do espiritual, Pelágio edificara uma verdadeira proposta da autonomia da vontade no processo de perfeição.

Para o heresiarca a natureza humana não é, essencialmente, a aliança estabelecida no Princípio com toda a humanidade e reiterada no decurso do tempo pelo existir individual. O ser humano não é herdeiro da natureza humana debilitada pelo pecado de origem mas *é*, antes, aquilo que *actualmente tem*, ainda que Pelágio admita que o que se *possui* tenha sido *dado*. À pergunta: «o que é o homem?», Pelágio responderá: «é tudo aquilo que pode a sua vontade». O ser humano *é* o seu livre arbítrio, cuja incorruptibilidade se garante pelo facto de depender de uma essência boa por eminência: Deus criador.

Uma vez que o pecado é apenas o efeito de uma livre escolha — tese que partilha com Santo Agostinho —, essa acção é incapaz de afectar a natureza na sua condição genérica. O ser humano, composto essencialmente de carne e espírito, ambos dons conferidos pelo criador, há-de decidir com o seu livre arbítrio, princípio de pura autonomia, o modo como quer edificar a sua morada, tornando-se, assim, homem carnal ou espiritual. Para Pelágio, a liberdade é possível precisamente porque existe essa dupla lei, derivada de um dom de Deus. À partida, a realidade humana é, na sua natureza, eticamente *neutral*. O homem concreto definir-se-á no palco da acção, pela livre escolha entre a carne e o espírito, delineando o seu percurso vital numa ou noutra direcção. Como S. Paulo afirma, os gentios, por não estarem submetidos à lei judaica, são lei para si próprios, pois o que a lei ordena está escrito nos seus corações (cf. Rom., 2, 14-15).

Numa hermenêutica descontextualizada, Pelágio crê poder deduzir deste texto que a natureza notifica a lei através da consciência, sendo esta o valor ou norma última que há-de reger a actividade humana. O ser humano, precisamente por ter sido criado com uma natureza livre, é, na sua acção e determinação, absolutamente independente de qualquer outro princípio que não seja ele mesmo. Como explicar, então, o mal moral, os desvios da vontade face a uma lei estável e universal, presente em todos os homens e neles manifestando a sua suprema racionalidade? Pelágio afirmará que é da vontade que depende o crime, não da natureza. O pecado não pode proceder da natureza precisamente por lhe ser contrário; não

pode, também, afectar a natureza, porque não decorre dela, uma vez que nela se inscreve uma lei que a ordena ao Supremo Bem. Resta apenas que seja efeito da vontade individual. O pecado, se se dá, *habita* no homem como algo alheio à natureza, ainda que intrínseco à vontade.

Pelágio opera no interior do homem uma cisão entre natureza e liberdade que não deixa de causar perplexidade. Dissociando estes dois princípios pode afirmar que o mal não tem origem em Deus nem naquilo que o Criador fez — a natureza — mas apenas numa possibilidade da vontade, entregue ao arbítrio do homem. O mal não afecta a natureza criada por Deus — o mundo e o homem — mas apenas uma pequena dimensão, subjectiva e íntima, daqueles homens que decidem viver segundo a carne. Portanto, uma vez que é possível conduzir os homens à prática de uma conduta de vida segundo o espírito através de uma pedagogia ajustada, está na vontade humana o poder de erradicar o mal do mundo. O mal teria, desde esta perspectiva, um alcance meramente subjectivo, embora capaz de se manifestar ulteriormente nas estruturas sociais.

Afirmando, simultaneamente, o facto da criação, a liberdade humana individual e a bondade do universo, Pelágio responsabiliza inteiramente o ser humano pelas consequências, individuais e sociais, das suas acções. Ao mesmo tempo, propõe um elevado nível de perfeição para a natureza humana. Esta deve realizar em si aquela componente de maior valor revelada na sua consciência: as obras segundo o espírito.

Contra um certo relaxamento de costumes e uma vivência generalizada da fé sem as obras, Pelágio propugna uma doutrina do dever que, contrapondo-se igualmente às tendências místicas, proclamará a exaltação das forças humanas. A avaliar pela situação das comunidades cristãs de Roma no século IV, este parece ser um dos motivos que justificam a ampla aceitação da ética pelagiana sobretudo entre uma elite de eruditos. De facto, Pelágio afirma que o homem é capaz de Deus, mas coloca aquele simultaneamente ante um estranho impasse: a liberdade individual em exercício ou criará um deus à medida do livre arbítrio, reduzindo-o à estrutura subjectiva da vontade de poder, ou há-de propor uma meta inalcançável, a identificação com a Verdade, bem comum transcendente. Este impasse amplia-se se considerarmos que Pelágio *abstrai* da condição histórica do homem, herdeiro de uma natureza debilitada, viciada e doente, como o seu adversário Agostinho não cessa de recordar ao comentar o *De Natura* de Pelágio (cf. *De Natura et Gratia*, 48, 56. 51, 59; CSEL 60, 274-276).

A proposta feita pelo pelagianismo às comunidades cristãs é a mesma que foi feita a Adão pela serpente no relato proto-histórico: *eritis sicut deus* (Gen., 3, 5). Paulo Orósio, com o seu espírito vivo e com o seu estilo marcadamente latino, foi sensível a esta realidade e aos efeitos perniciosos de uma tal concepção antropo-

lógica. Por isso, em plena assembleia de bispos reunida em Dióspolis, refere-se a Pelágio de modo intencionalmente agressivo, apelidando-o, a ele e à sua doutrina, como serpente que infesta o ar de um hálito sufocante. Numa linguagem metafórica, faz notar que há um único modo de purificar o ambiente que se respira na Igreja: cortar a cabeça da serpente. O presbítero bracarense sublinha a condição de certo modo reversível das afirmações heréticas, como sucedera com o origenismo e o priscilianismo. Morrem os seus instigadores mas uma e outra vez revivem as doutrinas porque não são atingidas vitalmente, ao não serem afastados da comunidade os seus mentores. Por isso, tal como acontece com aquele réptil, a doutrina recompõe-se e sobrevive (cf. Apol., 1; CSEL 5, 604).

Em Dióspolis, quando as teses pelagianas têm aproximadamente dez anos de difusão entre as comunidades cristãs de Itala, África e Palestina, o debate centra-se no esclarecimento de uma proposição de fácil formulação: pode o homem estar sem pecado sem a ajuda de Deus? Na simplicidade da fórmula, dir-se-ia tratar-se de uma questão académica, sem grande transcendência na prática cristã. Nela não se revelam, de modo imediato, todas as implicações de carácter metafísico, psicológico, antropológico e ético.

Contudo, é essencialmente o seu alcance cristológico que a torna mais rixosa, com imediatas consequências para a vida das comunidades cristãs. Paulo Orósio é também sensível a este aspecto quando chama a atenção para o facto de, no caso concreto de Celéstio, presbítero, os lobos se terem introduzido no meio das ovelhas. Assim, é o rebanho que corre perigo, mais do que os próprios pastores. A doutrina pelagiana, ao propor uma identificação meramente extrínseca com Cristo, defende um ideal de perfeição construído à custa de pulso, baseado nas próprias forças e abdicando da graça crística, esquecendo a realidade histórica da natureza humana caída e debilitada. O mesmo ideal fora propugnado pela ética estóica de Cícero ou Séneca, mas nenhum destes filósofos propusera como fim final e vocação específica da vida humana a comunhão com um Deus pessoal, cuja existência não podiam conceber. Sendo essa comunhão a vida segundo o espírito de que fala S. Paulo, a proposta pelagiana entrega cada ser humano a si próprio na luta pela consecução de um fim último, não apenas transcendente mas supranatural. De facto, Pelágio confunde estes dois níveis de realidade e por isso a aplicação prática da sua doutrina é capaz de conduzir à exaustão física, ao derruimento psicológico e ao desespero, como também à tirania e ao desrespeito pelo outro, entendidas as relações interpessoais como um meio ou degrau para a auto-afirmação de uma vontade de poder. Deste modo, o que está em causa e o que vai estar em discussão no texto de Orósio como no cerne da polémica são os pressupostos da antropologia pelagiana. Se S. Paulo sublinha a existência de uma lei natural reveladora da verdade no íntimo da consciência, fá-lo para recordar aos

judeus de Roma que não são autores da Lei e que a verdade está disponível para todos os povos, sem domínios de exclusividade.

Quanto à qualidade do combate pela fidelidade à lei, o próprio Paulo reflecte, abertamente, a sua experiência pessoal: «Não compreendo o que faço, porque não faço aquilo que quero mas sim o que aborreço» (Rom., 7, 14). Independentemente de se exprimir em nome próprio ou de um outro — questão levantada por Pelágio —, o texto paulino descreve a experiência da debilidade da natureza em função da meta a que considera que o ser humano está chamado — a identificação com Cristo — e da situação histórica do homem depois da queda original. Sem a consciência de uma natureza humana afectada pelo pecado original esvazia-se de conteúdo todo o sentido da Aliança, quer na sua versão antiga quer, de modo muito peculiar, na sua novidade em Cristo.

A posição pelagiana atingia, assim, de modo radical, a natureza do cristianismo, exigindo, simultaneamente, o aprofundamento metafísico e teológico da noção de graça e o esclarecimento do fim próprio do ser humano, bem como a elucidação das relações entre o corpo e a alma face à transmissibilidade do pecado, de modo a obter uma compreensão mais profunda do alcance da liberdade humana.

II. A defesa de Orósio na assembleia de Dióspolis

É o próprio Orósio quem revela o motivo pelo qual se encontrava na Palestina quando alguns bispos e presbíteros de Jerusalém se reuniram para ponderar a ortodoxia da doutrina de Pelágio: «Na verdade eu estava escondido em Belém, como um pobre e ignorado estrangeiro [...] entregue por meu pai Agostinho para, no temor de Deus, aprender aos pés de Jerónimo. E daí cheguei a Jerusalém chamado por vós. Deste lugar e em uníssono convosco e com o bispo João subi à presença da vossa assembleia. Aí, todos vos lançastes imediatamente sobre a minha debilidade, dizendo-me que, se conhecia alguma coisa sobre esta heresia que Pelágio e Celéstio semearam em África, vo-lo declarasse fielmente e com simplicidade» (*Apol.*, 3; CSEL 5, 606). No seu *Apol.*, conjugando paixão e realismo, Paulo Orósio oferece um relato do desenrolar dos acontecimentos durante a assembleia de Dióspolis. Expusera, a pedido do bispo João, as afirmações de Celéstio e a influência das suas doutrinas em Cartago, bem como a resposta da ortodoxia, reunida nessa cidade africana para avaliar esta posição.

Possuindo uma carta de Agostinho onde se refutam numerosas questões sobre esta heresia, Orósio leu-a também ante essa audiência, a pedido do bispo (cf. *Apol.*, 3; CSEL 5, 607). Então, João solicita a presença do próprio autor da heresia,

Pelágio, ao que a assembleia, não sem manifestar algum mal-estar, acedeu, por deferência para com a autoridade episcopal. Com efeito, era inusitada a presença de um leigo numa assembleia eclesiástica, mais ainda sendo aquele acusado de heresia. O bispo de Jerusalém, interrogando Pelágio directamente sobre o que pensa da crítica de Agostinho à sua posição doutrinal, obtém uma resposta arrogante que Orósio sente como particularmente agressiva pela amizade que o une ao bispo de Hipona: «E quem é para mim Agostinho?» A expressão foi do desagrado geral. Confrontado com esta situação, o bispo de Jerusalém assume simbolicamente a pessoa do bispo de Hipona para que Pelágio possa rectificar esta atitude de patente desprezo.

Então Orósio, manifestando alguma destreza retórica, interpela directamente João de Jerusalém, fazendo-lhe notar a incoerência de atitudes: «Se assumes a pessoa de Agostinho, assume também a sua doutrina» (cf. *Apol.*, 4; CSEL 5, 607--608). É a vez de o presidente da assembleia sentir algum incómodo. Neste aperto, opera uma destrinça entre o que diz Pelágio e o que se diz acerca de Pelágio, solicitando que Orósio esclareça sobre qual das duas posições incide a crítica dos africanos.

Deste modo, o filósofo bracarense vê-se a braços com uma tarefa extremamente árdua. Com efeito, a história mostra como, nas formulações sectárias, é comum o apuro à hora de diferenciar em que consiste a doutrina do seu mentor, por ele defendida e assumida, e aquilo que é efeito da interpretação sustentada pelos seus discípulos. Muitas vezes, a dificuldade estriba também em distinguir a doutrina escrita, os ensinamentos orais e as práticas de vida, nas quais se encontram, igualmente, dissensões entre mestre e discípulos. A estas sinuosidades acrescenta-se a condição velada das suas actividades, consequência natural da desintegração comunitária própria das doutrinas heterodoxas. Em Dióspolis, no ano 415, acresce a Órosio a ausência de perspectiva histórica que favorece o distanciamento crítico para que possa responder satisfatoriamente à proposta do bispo de Jerusalém. Assim, riposta com os factos, restringindo a discussão: «Pelágio disse-me que ensina que o homem pode estar sem pecado e guardar facilmente os mandatos de Deus, se quiser.» E obtém uma confirmação pública, por parte do autor desta doutrina: «Que eu disse isso e digo, não posso negar.» (*Apol.*, 4; CSEL 5, 608.)

Orósio procurará mostrar que esta posição se afasta tanto da inteligibilidade do cristianismo como do sentir comum da Igreja. Contudo, fá-lo por recurso à autoridade de um curto espólio que começa a constituir uma tradição, por lhe parecer ser esse o meio mais conveniente e apropriado numa reunião onde se supõe que todos concorrem para um mesmo fim: o esclarecimento da ortodoxia cristã. Se há unidade no fim, não deve haver desacordo nos meios, e as afirmações entre irmãos sobre o conteúdo do tesouro familiar não devem ser motivo de divergência.

A adesão de Orósio à unidade eclesial revela-se, neste texto, de extrema doçura, exprime-se de modo quase poético e não deixa de revelar uma certa imaturidade, consequência natural da sua juventude, que dificulta o enfrentamento da questão por recurso a argumentos fundados na inteligibilidade da fé. O presbítero bracarense limita-se a resumir as declarações sinodais, afirmando que esta mesma proposição, defendida por Celéstio em África, fora rejeitada pela assembleia de Cartago, reunida em Setembro de 411, fora temida por Agostinho na carta que acabara de ler e condenada no escrito que o Hiponense ora compunha, em resposta ao *De Natura*, de Pelágio; fora, ainda, condenada pelo Solitário de Belém, na Epístola a Ctesifonte e no livro que agora escrevia (*Apol.*, 4; CSEL 5, 608). Orósio refere-se a Jerónimo como aquele por cuja palavra o Ocidente anseia, sedento, qual orvalho sobre lã ovina em dias de intenso calor, como regista o presbítero bracarense, recorrendo a uma metáfora que recorda o horizonte visual da sua infância em terras de pastoreio.

Nesta contenda o bispo de Jerusalém insiste em ouvir a posição de Orósio e não as referências de autoridade, mas o nosso presbítero apenas tem um argumento: enquanto filho da Igreja, cabe-lhe recolher um único sentir, o da família. O presbítero explicita que não lhe compete a tarefa de expor uma opinião, mas a de advertir a comunidade de Jerusalém sobre um erro pernicioso, propagado por um leigo entre os fiéis: «Não me peças que seja doutor sobre os doutores, ou juiz sobre os juízes» (*Apol.*, 5; CSEL 5, 609). Além disso, de que lhe serviria a ele, na posição de filho, expor a sua opinião a alguém que diz alegrar-se na comunhão dos pais, mas que não presta ouvidos aos seus conselhos? Por maioria de razão, Orósio está certo de que os seus argumentos, qualquer que fosse a argúcia dialéctica de que os pudesse dotar, não seriam tidos em conta.

Este recurso à autoridade parece poder justificar-se, ainda, por uma dupla via. Por um lado, Orósio está deveras convencido de que a unidade da Igreja é o grande argumento contra a heresia: se o consenso dos pais na valoração negativa do pensamento de Pelágio é certo, então os filhos podem descansar nele. Se a nova posição gera cisões e contendas até entre os seus discípulos, esse mesmo facto prova a sua falsidade, porque a verdade conduz à unidade. Por outro lado, o filósofo sente-se impelido para dificuldades alheias: tanto quanto ele pode perceber, a controvérsia trava-se entre Pelágio, na frente heterodoxa, e Agostinho e Jerónimo, na linha de força da ortodoxia. Orósio parece ter compreendido o seu papel de mediador, respondendo como pode às interpelações, com os elementos colhidos pela sua reflexão de jovem filósofo e de presbítero cristão.

A disputa prossegue, abundante, e Orósio, não dominando o grego, vê-se obrigado a socorrer-se de intérpretes — Avito, Passerio, Domnus (*Apol.*, 6; CSEL 5, 610). Esta multíplice mediação para um mediador gera sérias dificuldades na trans-

missão exacta das mensagens, angústias estas acrescidas a uma questão já de si conflituosa.

João de Jerusalém formula, então, as duas proposições que quer ver esclarecidas: «se o homem pode estar sem auxílio de Deus» — proposição que ele próprio condena, no acto de enunciação — e «se o homem pode estar sem pecado, não sem o auxílio de Deus» — proposição que Pelágio defende e que a João não parece digna de ser condenada, uma vez que a sua contrária conduz à negação da omnipotência divina e da necessidade do seu auxílio (cf. *Apol.*, 6; CSEL 5, 610). Deste modo, João acertava no alvo e, vendo em Orósio um representante da Igreja ocidental, exigia-lhe uma explanação desta dificuldade cheia de subtilezas. De facto, Pelágio afirma que, com o auxílio de Deus, o homem pode ser justo, e recorre à S. E. para o demonstrar. Negar esta proposição é afirmar a impotência da acção divina no processo de justificação.

Ora, a hermenêutica ocidental vê, na polémica proposição, a repulsa de Pelágio ante a penetração da actividade divina — trinitária e, portanto, pessoal e fonte de toda a personalidade — na natureza do próprio acto humano livre. Com efeito, este é o impasse que está no cerne da controvérsia. O seu esclarecimento passa pela definição exacta do que se entende por *auxílio divino* no processo de justificação, o que só é viável pelo estabelecimento de uma clara distinção, no plano da acção livre, entre natureza e graça, a fim de tornar patente o modo como ambas se harmonizam no exercício da liberdade humana. De facto, não se poderia exigir de Paulo Orósio a construção deste sumptuoso edifício — um estaleiro que então acabava de abrir as suas portas a uma obra que haveria de durar séculos. Do mesmo modo, não se pode retirar ao filósofo bracarense o mérito de ter trabalhado nas suas fundações desde o lançamento das primeiras pedras. Assim, respondendo ao bispo João com o seu habitual recurso à autoridade, este último dá por encerrada a assembleia, proibindo Pelágio de espalhar a sua doutrina, redigindo cartas e enviando irmãos a Inocêncio de Roma, celebrando um hino de paz e de acção de graças. Aparentemente, um final feliz para um encontro atribulado: um cenário onde, apesar de tudo, se corre o pano sob o aplauso de um mesmo sentir (cf. *Apol.*, 6; CSEL 5, 611).

1. Omnipotência e liberdade

Orósio redige o seu *Liber Apologeticus* por um estranho motivo: o facto de ter sido considerado como herege pelo bispo João de Jerusalém, alguns dias após a celebração da assembleia de Dióspolis: «Ouvi-te dizer que nem com a ajuda de Deus o homem pode estar sem pecado.» (*Apol.*, 7; CSEL 5, 611.)

Depois de algumas apreciações onde manifesta claramente a sua indignação ante este insólito facto, Paulo Orósio admite como solução mais favorável para a origem de semelhante imbróglio a realidade penosa da diversidade de idiomas que tornou necessário o recurso a intérpretes. Acredita que se tenham produzido dificuldades de entendimento, equívocos de linguagem, fruto de afirmações silenciadas ou dubiamente interpretadas no decurso de uma calorosa disputa. Não deixa, contudo, de lamentar que estas não tenham sido elucidadas oportunamente e que o bispo João não o tivesse advertido há mais tempo do risco que correria se, de facto, o considerava herege. Com efeito, se testemunhara um tal sacrilégio, como não advertira Orósio desde o primeiro momento? Condoído por estas circunstâncias, Orósio reconhece também ter sido levado por uma defesa excessivamente calorosa da verdade, manifestando desmesuradamente o seu desprezo pelas teses pelagianas. Embora abandonando os juízos sobre a causa da tribulação em que se vê envolvido — a fim de salvaguardar a unidade da Igreja, o bom espírito do bispo de Jerusalém e o dos seus irmãos na fé —, de facto Orósio sente-se injuriado e decide redigir um texto em própria defesa, invocando, como testemunhos humanos, a audiência que estivera presente e, como testemunho divino, a autoridade do juízo soberano de Deus sobre a Verdade do seu pensamento (*Apol.*, 7-8; CSEL 5, 612-613).

Em consequência, o *Liber Apologeticus* é, a um tempo, um texto em defesa da ortodoxia do presbítero bracarense e da posição cristã na controvérsia pelagiana, tal como se expunha no Norte de África, no início do século V. Estes incidentes, que porventura terão constituído para Orósio uma ocasião de apuro, revelaram-se benfazejos para a história da cultura, uma vez que nos permitirão encontrar não já o crente submisso à autoridade, mas o jovem espírito educado na arte da dialéctica e conhecedor dos meandros da filosofia. A exposição segue, portanto, em torno da proposição acusatória, falsamente atribuída a Orósio: « Mesmo com a ajuda de Deus o homem não pode estar sem pecado» (*Apol.*, 8; CSEL 5, 614). Uma e outra vez o argumento percorre o quadrado de oposições aristotélico, registando a proposição sob forma de dupla negativa ou como universal negativa, assumindo, por vezes, o estilo de um jogo de ténis entre as afirmações de Orósio e Pelágio, no qual é necessário seguir atentamente o vaivém da pequena bola.

«Nem com a ajuda de Deus o homem pode estar sem pecado»: quem tal afirme confirma a impossibilidade da acção divina sobre a fragilidade humana. No entender de Orósio, quem o diga não blasfema por repetir uma afirmação que lhe fora imputada indevidamente mas por suspeitar que há algo impossível para o Ser Supremo. Este, por definição, terá de exercer o seu poder sobre todas as criaturas dos céus, da terra e dos infernos (*Apol.*, 9; CSEL 5, 615). Revelando-se bom conhecedor da Escritura, Orósio recorre ao texto bíblico para mostrar até que ponto a

presunção humana é objecto de castigo divino, evidenciando que a omnipotência divina penetra e pondera o coração dos homens e faz uso como quer dos elementos materiais, pois sobre uns e outros tem pleno domínio.

Este recurso à S. E. pode parecer estranho num discurso que se quer argumentativo, mas Orósio mais não faz do que empunhar as armas do inimigo. Pelágio interpretara alguns passos bíblicos no sentido de suportar a sua tese da condição imaculada de alguns homens, como no caso de Abraão, Job ou Zacarias. No entender do herege, Abraão é convidado a caminhar sem mácula na presença do seu Deus (cf. *Apol.*, 23; CSEL 5, 640); Job é tido por Deus como homem sem crime e, já no contexto da Nova Aliança, no relato do caso de Zacarias e Isabel — exemplo particularmente significativo por se tratar da relação de um matrimónio estéril — afirma que «eram ambos justos ante o Senhor, cumprindo irrepreensivelmente os seus preceitos», sendo Zacarias um homem sem conflitos com Deus (cf. *Apol.*, 21-22; CSEL 5, 637-639).

Orósio afirma que se deve distinguir a manifestação externa do pecado da raiz intrínseca do próprio acto, o coração, onde se concebe o pecado como pensamento. Essa fonte originária da acção não corresponde, necessariamente, à atitude externa, nem tem como correlato imediato a mansidão do rosto (cf. *Apol.*, 21; CSEL 5, 637). Em causa, uma vez mais, nos confrontos entre heterodoxia e ortodoxia, está o trabalho de uma exegese bíblica que se apoie não na falsa sabedoria dos homens mas na Sabedoria de Deus, cuja acção no íntimo do ser humano, em cada uma das suas decisões racionais e livres, Pelágio recusa admitir. Acusado de negar a omnipotência divina, Orósio — que porventura aprendera a interpretar em profundidade o texto sagrado em Belém, junto do autor da Vulgata [1] — mais não faz do que eleger inúmeros exemplos, seleccionados cuidadosa e atentamente, com toda a pertinência, onde se manifesta claramente a omnipotência divina sobre os acontecimentos humanos e o seu alcance no tempo, revelando, a gentios e judeus, o seu poder sobre a matéria e sobre os seres vivos, vegetais e animais, evidenciando a sua omnipotência sobre a miséria humana geneticamente transmitida e mesmo sobre a própria morte.

A Sabedoria personificada, o próprio Cristo, mostra que conhece antecipadamente o exercício da liberdade humana, pois o mesmo homem que, pela fé, pode caminhar sobre as águas é objecto de profecia quanto ao uso da sua liberdade futura, quando Cristo prediz a tríplice negação de Pedro (cf. *Apol.*, 9; CSEL 5, 616). Paulo Orósio toma posição no conflito: «Deus pode tudo e pode sempre aquilo que quer; e é tão poderoso fazendo do nada como propício no aperfeiçoamento do feito. Porque sempre lhe é possível usar do seu poder quando quer. A graça con-

[1] Orósio cita estas passagens bíblicas «*ut vulgata narrat editio*» (*Apol.*, 9; CSEL 5, 616).

cedida professa-o segundo o espírito, a lei escrita atesta-o segundo a letra; esta realidade conhece-se em toda a lei natural, manifesta-se no movimento ordenadíssimo do mundo» (*Apol.*, 9; CSEL 5, 615). Ficam, assim, definidas as vias pelas quais, no entender do bracarense, se pode comprovar o alcance omniabarcante do poder divino: a graça, no espírito; a letra da lei; a razão, expressa na harmonia do mundo, soberanamente ordenado.

Todos estes relatos manifestam a adesão fiducial a uma proposição que se assume como universalmente válida: *Deus omnia potest* adquire, neste contexto, valor tautológico. A atitude de Pelágio, seguindo um vector diametralmente oposto, só pode ser efeito da convicção inversa: onde o próprio Deus afirma que só Ele pode, Pelágio reclama que o homem pode. Não poupando o leigo britânico a uma severa crítica, acusando-o de incauta presunção, onde a terra e a cinza se ensoberbece (cf. *Apol.*, 10; CSEL 5, 617), Orósio abeira-se do âmago da questão e afirma que a graça divina é essencial no agir humano, de tal modo que, sem ela, se dissolveria a identidade pessoal: *non ego sed gratia Dei mecum* (1 Cor. 15, 10). A graça é o termo médio entre o ser de Paulo e a posse da sua identidade, de tal modo que, como Orósio observa agudamente, se ela não medeia, não se pode configurar a personalidade, caso em que obteríamos, apenas, a realidade do primeiro termo — *non ego* — correspondente a uma identidade esvaziada. No entender do presbítero bracarense, a graça tem alcance ontológico, pois configura uma identidade pessoal: «A graça da virtude divina, que deu o próprio querer, realiza-se na vontade do homem.» (*Apol.*, 10; CSEL 5, 617.)

Assim, o ser humano, estabelecendo no interior da sua consciência a diferença entre o que é e o que recebeu, pode afirmar, por contraste: *não eu*, reconhecendo o efeito de uma acção cujo princípio, enraizando-se na própria vontade, a transcende, nutrindo, na origem como no progresso, cada um dos seus actos. Do mesmo modo, fixando-se na magnanimidade do dom, na abundância da liberalidade, o ser humano pode exclamar, com gratidão: *comigo*. Por um lado, a compreensão da natureza radical do agir humano como uma colaboração íntima entre a actividade divina, transcendente e sobreabundante, e a finitude do livre arbítrio como condição de possibilidade de todo o agir em liberdade; por outro, a captação do sentido profundo da finitude como dom, em sintonia com o alcance da acção divina na raiz da constituição de toda a identidade pessoal permitem que Orósio dê assentimento cabal à definição paulina da individualidade humana — *pela graça de Deus sou o que sou*.

Esta modelação do agir divino sobre a vontade humana, que Orósio reconhece ser simultaneamente um dom e uma acção do homem, tem um efeito específico: a radicação da liberdade humana na comunidade de vida divina (cf. *Apol.*, 10; CSEL 5, 617). Ante a grandiosidade deste projecto vital e do seu alcance histórico, Orósio apavora-se ao considerar o postulado pelagiano: «há uma certa graça de

Deus que ajuda, mas *pela minha possibilidade sou o que sou*», acusando-o de ser pouco explícito nas suas afirmações. No seu *Livro dos Testemunhos* não há qualquer referência à graça ou, sequer, ao auxílio divino. Justificando este facto, Pelágio teria alegado uma fraca razão que a linguagem corrente poderia resumir no refrão: «quem cala consente». Mas Orósio manifesta o seu evidente desacordo, pois há silêncios que de nenhum modo podem exprimir adesão, como no caso das acusações injustas, personificadas nos dois exemplos caros ao nosso filósofo: Susana e Cristo. E, mesmo depois de Jerónimo se ter pronunciado desfavoravelmente sobre esta omissão do auxílio divino no processo de justificação promulgada por Pelágio, obteve, durante muito tempo, apenas a resposta nula de um sono profundíssimo findo o qual, num lento despertar, o heresiarca acrescentaria à controversa formulação — «o homem pode estar sem pecado e facilmente guardar os mandatos de Deus, se quiser» — um breve complemento: *não sem a ajuda de Deus* (*Apol.*, 11; CSEL 5, 619).

A proposta antropológica de Pelágio causa perplexidade e conduz a um impasse na compreensão do que vem a ser a natureza humana. Ante esta atitude, duas conclusões são possíveis: ou o ser humano pode pouco, minimizando a tarefa do seu existir temporal, ao negar que a finalidade específica da sua natureza seja o estabelecimento de um diálogo íntimo com a Trindade, a partir do qual se gera toda a actividade do homem, mesmo a mais insignificante; ou, no caso de se propor atingir como finalidade de toda a acção uma morada em Deus, o homem dirige-se para uma meta inacessível. A esperança humana, motor de toda a acção, frustrar-se-ia à partida, confrontada com a condição essencialmente contraditória desta proposta de perfeição — alcançar a posse de uma sobrenatureza, infinita e eternamente dinâmica, a partir de uma natureza contingente e experimentada em toda a sua finitude no confronto com o sofrimento e a morte. A esta luz, toda a proposta ética é metafisicamente inviável, mais ainda quando se considera, como Orósio, que essa natureza está debilitada pelo pecado de origem.

Se assim é, estamos perante uma estranha cisão, no seio da proposta pelagiana: a ruptura entre a teoria e a prática. Orósio adverte o estatuto meramente teórico dos postulados pelagianos — o heresiarca não falaria do homem concreto, mas de uma natureza humana utópica, considerada *in abstracto* e totalmente desvinculada do combate real que, mergulhado no tempo e na história, é específico da nossa situação. Contudo, o bracarense não quer, por ora, encaminhar por esta via o seu *Apologeticus*, definindo os contornos da natureza e da graça no brotar originário de cada acto humano. Para essa tarefa descansa na fecunda produção de Jerónimo e de Agostinho, resumindo a sua contenda com Pelágio do seguinte modo: «Tu dizes: o homem pode. Eu digo: Deus pode» (*Apol.*, 12; CSEL 5, 620). Assim, vem à luz a radicalidade da divergência: é nas fundações que estas duas propostas antropológicas dissentem.

2. A sede decisiva do agir humano

Depois de confrontar o ser humano com o limite da sua actividade livre, Orósio apresenta-no-lo revestido da sua peculiar fragilidade: a capacidade de pecar. A esta luz, a tese de Pelágio é ainda mais insólita. Com efeito, o heresiarca afirmava: «sou pecador porque quero; peco enquanto quero; ora, quando eu quiser o contrário posso estar sem pecado».

A análise de Orósio centra-se no esclarecimento da relação entre Deus e o homem nesta condição reactiva da vontade a que se chama pecado. De facto, em relação ao primeiro aspecto, nada obsta. É verdade que o poder de pecar, espécie de contrapossibilidade, é, estranhamente, inalienável da liberdade. «Peco porque quero» é o modo mais verdadeiro de definir o pecado, ainda que não deixe de encobrir esta acção numa neblina de mistério que mais se adensa quanto mais se pretende descortiná-la pela razão. Orósio aproveita para esclarecer o alcance desta afirmação em que ambos assentem: o pecado, efeito da vontade, recolhe-se no interior da acção e prescinde da sua manifestação extrínseca que é sempre ulterior a uma decisão íntima, impenetrável a toda a percepção sensível (cf. *Apol.*, 13; CSEL 5, 621). Porém, a proposição inversa — «quando quero, não peco» — não é válida. O bracarense, que anteriormente fizera apelo para a incoerência entre o dito e o feito de que padece a antropologia pelagiana, apresenta agora, linearmente, a real descoincidência entre os domínios da lógica e da razão prática.

À expressão «quando quero, não peco» Orósio não retira, porém, todo o valor de verdade. De facto, sendo essa uma proposta de extrema exigência e cheia de dificuldades quanto à sua exequibilidade, contudo pode dar-se alguma vez, ainda que não de modo habitual e definitivo. Mas o nosso presbítero leva ainda mais ao extremo a sua análise, afirmando que se alguém pecou não poderá estar sem pecado e declarando explicitamente não presumir nem ousar dizer de nenhum modo que pode estar sem pecado, pelo menos enquanto permaneça na corrupção em que vivemos (cf. *Apol.*, 13; CSEL 5, 621).

A apologia de Orósio orienta-se para a análise do pecado enquanto efeito de um juízo, manifestando quão profundamente se apercebera do alcance da posição pelagiana e do que ela significaria na redução do *ethos* humano a uma pura relação de autoconsciência narcisíaca, cujo efeito seria o eterno debruçar-se do sujeito sobre si mesmo, sendo este último o único referente e termo *ad quem* de toda a actividade, quer no plano individual quer no estabelecimento de todo o diálogo intersubjectivo. O ser humano constitui-se, para Pelágio, como um eterno monólogo e isso parece ser o que mais horroriza Orósio por ser visceralmente contrário à proposta antropológica do cristianismo.

Para evidenciar este reducionismo, o presbítero bracarense socorre-se audazmente do *Livro do Apocalipse*. Integrando-se no conjunto dos livros deuterocanónicos não é comum, nestes primeiros séculos de cristianismo, entre a ortodoxia, o recurso a este texto, impregnado da obscuridade própria da sua condição profética. Contudo, o seu emprego por Orósio em terras de Palestina, sem duvidar atribuí-lo ao autor do quarto Evangelho, é testemunho da aceitação temporã da sua canonicidade no Ocidente ([1]). O que o filósofo bracarense procura agora elucidar é a morada e a sede do juízo prático, cerne de toda a acção e, portanto, lugar decisivo do agir pecaminoso ou meritório. Nesse irrevogável domicílio igualmente se aloja essa espécie de unidade de cuidados intensivos, característica da permanente acção da graça: a vida intratrinitária.

Pelágio afirma que a perfeição humana externa do acto é a instância última de valoração de toda a acção. É a esta tese que Orósio se oporá directamente. Em definitivo, o debate entre Paulo Orósio e Pelágio, recolhido em *Apol.*, obriga-nos a decidir, nos alvores do século V, pela constituição do sujeito humano como autoconsciência ou como relação, essencial e íntima, a um Princípio transcendente, fonte e origem de toda a judicação, e razão de ser de toda a actividade consciente.

O recurso argumentativo do nosso autor é complexo. Para Orósio, pecar é fazer o mal *coram Deo*. A essência do pecado é paradoxal: realiza-se no tempo mas atinge a eternidade. A consciência não é senão a morada dessa relação desconcertante em que consiste e se define, essencialmente, a natureza humana. Por isso, é metafisicamente impossível que o ser humano conheça o alcance último e definitivo das suas próprias acções. Por maioria de razão, é impossível que seja juiz de si próprio, de modo a que por si mesmo se conheça e a si mesmo se absolva.

Esta mundividência solipsista, fundada na convicção de que o ser humano é condição de toda a verdade é, no entender de Orósio, espelho de uma crassa ignorância. Cada homem é verdadeiro e próprio autor dos seus actos. Mas como cada homem é, verdadeiramente, a sua relação com Deus — nela se conhece e dela se alimenta no seu ser e agir — negar este facto é vocacionar o ser humano a ter como único interlocutor a dimensão psicológica da sua consciência. Aí, apenas se obtém a ressonância do agir individual, como um eco que repete uma voz cuja real procedência se desconhece. Se nos fixarmos na falsidade de um eco que ressoa indefinidamente e assentarmos nesse domínio o projecto vital e a construção do existir temporal, o efeito é o autodesconhecimento. Orósio não se satisfaz com a proposta pelagiana porque a considera visceralmente redutora da condição humana.

([1]) Ver, neste capítulo, «Apríngio de Beja e o *Tractatus in Apocalypsin*».

Uma vez que a verdade da acção humana, incoada no tempo, só é cabalmente entendida no final da História, só o juízo divino a pode avaliar rectamente (cf. *Apol.*, 15-16; CSEL 5, 624-625). Enquanto fonte de toda a actividade, é a Deus que compete, por direito de exclusividade, avaliar o alcance verdadeiro do sentido de toda a acção historicamente determinada. Este é o sentido de um juízo universal onde se revelará a dimensão real do agir humano intra-histórico. Enquanto juízo omniabarcante e omnicompreensivo só pode ser divino e só pode dar-se no desfecho do tempo, quando todas as acções de todos os homens tiverem atingido a sua ressonância plena na História Universal.

No entender de Orósio a posição de Pelágio é tremendamente conflituosa, já que ao considerar a autoconsciência como referente último da valoração do agir ele próprio se autopropõe como referente definitivo de todo o juízo moral. Pelágio quer, portanto, ocupar o lugar de Cristo, ao pretender possuir a chave hermenêutica que permite o acesso ao Livro da História. Orósio não hesita em identificar o heresiarca com o Anticristo, personagem do mesmo relato apocalíptico.

Esta condição antitética das duas personagens manifestar-se-ia, particularmente, no domínio de Cristo sobre a dimensão sensível da sua humanidade que Pelágio proclama sem alcançar. Cristo manifestara o poder sobre a sua própria vida corporal pela sua morte real e pela vitória da sua vontade sobre o corpo, no facto, também histórico, da ressurreição. Na sua profunda humanidade, diviniza todas as acções, mesmo as mais materiais — comendo, dormindo, bebendo. Manifestando a positividade da própria paixão, sem a recusar, Cristo vencera a morte, padecendo, até ao limite, o sofrimento mais desolador. Cristo — *anamartos meus* — assume a condição pecadora e submete-se, misteriosamente, à repetida tentação das forças angélicas. Inversamente, Pelágio — *apates noster* (*Apol.*, 16; CSEL 5, 626) [1] — propõe-se vencer, de uma só vez, todas as tentações, precisamente porque considera que a vontade pode, pelo esforço de autodomínio, apaziguar e conduzir à apatia — que o herege considera ser termo final da perfeição humana — toda a afecção sensível, sem qualquer necessidade de protecção ou auxílio.

3. Um projecto em construção

Seria de esperar de Orósio um contributo para o esclarecimento da capitalidade de Cristo na Igreja e para a compreensão racional do que seja a economia da graça, no Espírito. Contudo, o seu escrito desilude uma tal intenção, já que aí apenas se encontra a repetição dispersa dos mesmos argumentos, acrescida da interpelação crítica da pessoa de Pelágio e de mais alguma referência aos escritos do heresiarca. A explanação da dinâmica da graça crística é, para o filósofo bracarense, dificilmente verbalizável e, se se pretendesse atribuir este facto a uma peculiar incapacidade de expressão, o próprio *Apologeticus*, pela sua vivacidade, reclamaria esse equívoco.

O que parece poder concluir-se é o facto de nesta controvérsia se revelar necessário o esclarecimento da natureza e actividade do Espírito. Contudo, a terceira pessoa da Trindade passara oculta à atenção racional dos primeiros intelectuais cristãos. Então, era urgente explicar o facto manifesto: a natureza da pessoa de Cristo, Homem-Deus [1]. Mas agora que a sua ausência física conta já com cinco séculos de nostalgia entre os seus seguidores, trata-se de tornar viva a sua presença e de explicar como ela é real, aqui e agora, onde quer que haja um cristão ou um homem de boa vontade. Parece chegado o momento de explicar o mistério da História e de esboçar progressivamente o rosto e a acção Daquele que fora, até então, simultaneamente, o grande Consolador e o grande Desconhecido. Paulo Orósio, na sua juventude, mais não pode do que esboçar algumas linhas de força para a configuração do mistério da graça, identificando-a com a acção de Cristo. Ao fazê-lo, para além da consciência que possa ter tido desse mesmo facto, necessariamente aporta elementos para o discernimento da pessoa do Espírito (cf. *Apol.*, 29-30; CSEL 5, 652-656).

A sua exposição padece, contudo, de uma certa desordem, sendo um dos seus principais objectivos a determinação da natureza do auxílio divino tal como é entendido pela ortodoxia. De facto, esta a grande ambiguidade da controvérsia. Em causa está a diferenciação entre uma ordem natural e uma ordem sobrenatural do agir. A dificuldade de esclarecimento reside em que os dois graus de realidade, ao terem a sua origem em Deus, parecem identificar-se. Orósio não consegue dar conta cabal desta linha fronteiriça, embora reconheça e afirme categoricamente essa distinção. Em boa parte identifica ainda a acção omnipresente da graça divina com a providência universal, embora lhe atribua uma dimensão axiológica, ao reconhecer o seu alcance sobre as acções de justos e injustos.

[1] Para mais elementos sobre as controvérsias em torno à definição da divindade de Cristo, ver, neste capítulo, «Potâmio de Lisboa e a controvérsia ariana».

Contudo, em algo o presbítero bracarense elucida a diferença, ao afirmar: «aquele que dá, dá como quer e onde quer» (*Apol.*, 19; CSEL 5, 634). A acção divina não só dispensa o dom mas infunde a própria bondade no homem e manifesta-se na diversidade de carismas. Deus lança a semente — o dom natural da existência — e, no dizer de Pelágio, tudo o resto é acção humana. Para Orósio, o próprio cultivo é incremento divino, desde a condição favorável dos tempos à qualidade do solo e da semente e à atenção exclusiva prestada a cada planta.

De acordo com a metáfora agora colhida do labor agrícola, Deus é o grande Agricultor do Mundo e da História, situando-se nela ao garantir a vitalidade das sementes, e para lá dela, ao guardar para si o segredo da fecundidade e do fruto da colheita. O que Pelágio recusa admitir é a submissão de Deus à defectibilidade humana e à dimensão temporal de uma natureza que ele próprio criou com essas duas características: falibilidade e historicidade. Considerando uma omnipotência divina que não se mistura no tempo e na história, Pelágio discorre: se Deus sempre pode libertar o homem do pecado, então sempre o fez, limitando-se a corresponder à direcção que cada homem, na sua peculiar situação, imprimiu ao seu livre arbítrio, sem considerar que a operação de restauro de uma natureza caída possa ser superior à da sua própria criação. Orósio, por seu turno, debatendo-se com a grandeza e a dificuldade do mistério, não abdica nem da afirmação de uma corrupção da natureza humana em Adão nem do sentido da historicidade do homem. Socorrendo-se do poema que Salomão dedica ao ritmo impresso pela Sabedoria no tempo (*Eccles.*, 3, 16), não prescinde do sentido renovador de Cristo, plenitude dos tempos, no qual todas as coisas são restauradas no céu, na terra e nos abismos.

Depois de Cristo, Orósio sabe que se vive um tempo da graça, embora declare a sua impotência para melhor o explicitar. Com este apelo à dimensão histórica do homem como um estatuto revelador não só da paciência de Deus mas da sua imensa bondade, Orósio tem agora ao seu dispor os dados sobre os quais irá amadurecer a sua visão do mundo até poder redigir o seu escrito de maturidade, a *História contra os Pagãos* [1]. A fragilidade da vida humana é um dado adquirido como o é também a infinita liberalidade de Deus.

A História compõe-se neste ritmo. O compasso é ternário, porque ao tempo de binómios, correspondente à Antiga Aliança — tempo de nascer e tempo de morrer, tempo de plantar e tempo de colher (*Eccles.*, 3, 1-3) —, se acrescenta o momento de plenitude, no qual toda a criação recomeça, uma vez instaurada uma nova ordem (*Apol.*, 28; CSEL 5, 648-649). Este recomeço dá-se na própria pessoa do

[1] Ver Capítulo Dois, «Cristianismo e história: Orósio».

Verbo, sob cuja incarnação o tempo atingiu a sua expressão plena e se tornou capaz de uma nova dinâmica.

Para que a sua defesa esteja completa, Orósio deverá ainda pronunciar-se sobre a grande acusação de Pelágio e dos seus discípulos à posição ortodoxa, pois estes consideram que a mundividência cristã redunda na mais clara defesa do maniqueísmo (cf. *Apol.*, 29; CSEL 5, 652). O presbítero bracarense recorda a condição falível do livre arbítrio, confiado à administração de um ser defectível pelo facto de que o homem não é uma réplica de Deus mas uma criatura, sendo a fragilidade humana consequência do seu ser participado. O filósofo esclarece que mesmo quando assume a condição omniabarcante do pecado de origem se está a referir a uma natureza humana enfermiça e não intrinsecamente má, tal como um doente não é um corpo para o cemitério. Contudo, o argumento de Orósio não vai muito além de uma certa tentativa de redução ao absurdo: uma natureza má não seria capaz de nenhuma acção boa, facto que anularia a justiça de Deus (cf. *Apol.*, 29; CSEL 5, 653).

Resta ainda um último foco de conflitos. Pelágio, ao negar a necessidade do auxílio divino, afirma a possibilidade do cumprimento integral da lei só pela força da natureza. Deste modo, encerra à liberdade o caminho da plenitude da lei que é a gratuidade do amor e que se manifesta também sob forma de misericórdia. O duplo mandamento da Nova Lei supõe a abertura de coração à recepção do dom, a que Pelágio se exime. Depois de um apelo à consciência de Pelágio — *responde non mihi sed Deo* — o nosso autor termina com um convite à conversão interior: *convertere ad infantiam ut reverteris ad vitam* (*Apol.*, 31; CSEL 5, 659). Em causa neste apelo à consciência da própria indigência está uma questão essencial à prática cristã: a necessidade e a conveniência do diálogo de petição que se há-de estabelecer continuamente entre o homem e Deus (cf. *Apol.*, 33; CSEL 5, 663).

Com efeito, a antropologia de Pelágio elimina pela raiz a esperança humana e, com ela, sepulta a essência do cristianismo. Coerente com a sua exposição sobre a natureza oculta do pecado, Orósio encerra a sua apologia distinguindo o herege e a heresia, repugnando esta e eximindo-se de julgar aquele. Com a citação do texto paulino — *alter alterius onera portate et sic adimplebitis legem christi* (*Gal.* 6, 2) — une-se pelo vínculo fraterno à pessoa e rejeita uma doutrina que não pode aprovar (*Apol.*, 33; CSEL 5, 664).

A linguagem comum soube condensar o lema da antropologia pelagiana de maneira simples e breve: *querer é poder*. Esta é a principal fonte de divergências entre cristianismo e pelagianismo. Paulo Orósio foi sensível a ela, embora sem ter sido capaz de estabelecer cabalmente os baluartes para a inteligibilidade do posicionamento cristão.

OBRAS:

Orósio:
Liber Apologeticus, CSEL 5, 602-684.
Historiarum Adversum Paganos, Libri VII, CSEL, 5, 1-600.

Pelágio:
Para uma exposição completa dos escritos de Pelágio: Clavis Patrum Latinorum, CCL, Brepols, 1995[3], pp. 251-259.

BIBLIOGRAFIA:

Fliche, A.; Martin, V. (dir.), *Histoire de l'Église*, Vol. IV, Cap. IV (G. Plinval, «Les Luttes pélagiennes»), Paris, Bloud y Gay, 1939, pp. 79-125.
Mourret, F., *Histoire Générale de l'Église*, Vol. II, Paris, Bloud y Gray, 1928, pp. 415-420.
Valero, J., *Las Bases Antropológicas de Pelágio en su Tratado de las Exposiciones*, Univ. Pontificia de Comillas, Madrid, 1980.

Prisciliano, o priscilianismo e os seus críticos

I. O caso Prisciliano

1. Fontes e estudos: as angústias da historiografia

O presente escrito é o resultado de uma análise da controvérsia priscilianista na Hispânia, desde as suas origens até à última tomada de posição explícita nos cânones do primeiro Concílio de Braga. No que se refere ao exame de fontes e estudos, esta investigação foi musicada pela convicção expressa por Agostinho de Hipona quando, ao definir a historiografia, a descreve como sendo «uma coisa infinita, multiforme, mais cheia de trabalhos do que de alegria e de verdade» (cf. *De Ordine*, II, 12, 37; CCL 29, 128). Se a dificuldade de arribar a alguma conclusão válida na análise do «caso Prisciliano» confirma, por uma parte, até que ponto é exacta a convicção augustiniana quanto às angústias da historiografia, ela denuncia, por outra, a complexidade da «questão prisciliana».

As fontes directas disponíveis para o estudo do priscilianismo estão compiladas nos *Tratados de Würzburg*. Em 1886, revelando-os à comunidade científica, o professor G. Shepss atribuía a Prisciliano as onze peças anónimas que os compõem. Os textos viriam a ser impressos em 1889, acompanhados da revisão critica do fragmento de uma suposta epístola do próprio Prisciliano, citada por Orósio no seu *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* [(*Commonit.*) II, 11-19; PL 31, 1211-1216)], e dos cânones sobre as catorze cartas paulinas, igualmente atribuídos a Prisciliano (cf. ed. G. Schepss, CSEL 18, 1-1-153; PLS 2, 1391-1413). Com efeito, até então, a história do priscilianismo e do seu significado compusera-se apenas em torno do referido fragmento recolhido por Orósio e dos cânones paulinos como fontes mais imediatas, numa análise de confronto com as fontes secundárias disponíveis. De entre estas últimas, para além das actas e cânones dos concílios peninsulares que mais directamente se ocuparam de Prisciliano e do movimento por ele originado (Zaragoza, 380; Toledo, 400; Braga, 561) e na esteira de uma literatura antipriscilianista destacamos o seguinte elenco: de Sulpício Severo, a *Crónica* [(*Cron.*) II, 46-51; CSEL 1, 99-105]; de Jerónimo, *De Viribus Illustribus*, 121-123 [(*Vir. Illust.*); PL 22, 749-751]; de Agostinho, *Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas* [(*Contra Prisc.*); PL 42, 669-678], *Contra Mendacium* [(CM); PL 40, 517-548], *De Haeresibus*, 70 [(*Haer.*); PL 42, 44] e as seguintes *Epístolas*: *36*, 12, 28-29; CSEL 34, 57, 1-4; *166*, 3, 7; CSEL 45, 555-556; *190*; CSEL 57, 137-162; *202*; CSEL 57, 302-315; *237*; CSEL 57, 526-532. No repertório de estudos de especialidade, a mais recente publicação sobre a problemática do priscilianismo é a dissertação doutoral de María Victoria Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae et*

iudicium publicum (Zaragoza, 1988). Embora a autora direccione o seu estudo para o discernimento da vinculação ideológica e política entre Estado e Igreja no final do século IV no Ocidente, este trabalho torna-se referente indispensável na compreensão do fenómeno priscilianista, sobretudo pela análise esmerada que aí se recolhe sobre o estado da questão, por uma parte no que respeita às fontes — a discussão fundamental centra-se na atribuição de autoria aos *Tratados de Würzburg* — e por outra no que concerne aos estudos vinculados a Prisciliano desde o século XVI até à contemporaneidade, discernindo perspectivas de análise — doutrinal, historiográfica, sociológica — a par das quais muitas vezes se decidem os critérios de atribuição de autoria aos textos anónimos de cariz priscilianista (cf. M. V. Escribano, *op. cit.*, pp. 2-40). No referido estudo pode encontrar-se um catálogo completo das fontes priscilianistas e antipriscilianistas, organizadas por ordem cronológica (cf. *ibid.*, pp. 42-52). O nosso elenco corresponde, no que alude às fontes, a uma opção de leituras operadas no interior dessa imensa vastidão, com o fim de reunir alguns elementos que permitam configurar o priscilianismo e determinar, até onde nos seja possível, a sua influência no âmbito das controvérsias entre ortodoxia e heterodoxia na Hispânia dos séculos IV a VI. Neste nosso intento, servir-nos-á também de leme o estudo publicado por H. Chadwick, *Priscillian of Avila*, Oxford University Press, 1976. O amplo conjunto de estudos disponíveis e que foram igualmente objecto da nossa atenção encontra-se recompilado na *Bibliografia* final.

2. O «caso Prisciliano»

Não obstante ser nosso objectivo dilucidar a controvérsia priscilianista no que ela tem de relevante para a compreensão da actividade dos intelectuais da Hispânia nos séculos IV a VI, a complexidade da questão obriga a indagar a génese do priscilianismo. Seguindo o rasto de Prisciliano, fontes e estudos parecem mergulhar o nosso imaginário num verdadeiro caso policial, transcorridos cerca de 1600 anos sobre aquele que parece ter sido o primeiro caso documentado de uma sentença de morte onde o braço secular e a Igreja se imiscuem a ponto de obscurecer a verdadeira causa de um tão drástico desenrolar de acontecimentos. Com efeito, torna-se indispensável um entendimento sobre aquilo que designámos como «o caso Prisciliano» para que a questão do priscilianismo possa dotar-se de algum sentido, pois da leitura das fontes parece viável distinguir, nesta controvérsia, entre a proposta doutrinal e ascética de Prisciliano e aquele movimento que se espalhou como um rastilho de pólvora de forte influxo na Hispânia e, concretamente, na Galécia, após os desastrosos acontecimentos de 385, em Tréveris.

Num ensaio de reconstrução sintética do «caso Prisciliano» vem a propósito recolher alguns dados biográficos sobre a personagem em causa. Num texto datado de cerca de 392, escreve Jerónimo: «Prisciliano, bispo de Ávila que, por conluio de Hidácio e de Itácio, foi morto em Tréveris pelo tirano Máximo, escreveu muitas pequenas obras, algumas das quais chegaram até nós [...]» (*Vir. Illust.*, 121; PL 23, 750). Por sua vez, Sulpício Severo, na sua *Crónica* redigida cerca do ano 403, acrescenta a esta biografia os seguintes dados: «Prisciliano [...] de família nobre, rico em influências, impetuoso, turbulento, facundo, instruído em muitas leituras, dotado de muitíssima facilidade de raciocínio e de discussão [...]» (*Cron.*, II, 46, 3-4; CSEL I, 99). Não resta dúvida sobre a erudição deste homem que Suplício descreve como indivíduo de carácter forte, eminente na arte da dialéctica, membro leigo da Igreja até finais do ano 380 (cf. *Cron.* II, 47; CSEL 1, 100). Jerónimo, por sua vez, completa esta versão. Identificando a sede episcopal de Prisciliano, confirma a sua condição de clérigo e inscreve a sua morte no contexto da trama entre um poder político tirânico e alguns membros da hierarquia eclesiástica. Este enquadramento obriga a recuar no tempo, até ao primeiro Concílio de Cæsaraugusta (Zaragoza), celebrado em 380. As actas ([1]) recolhem o nome de 12 bispos, entre os quais o de Hidácio, bispo de Emérita (Mérida) e Itácio, bispo de Ossonoba (actual Estói, junto de Faro). Tomando em consideração os lugares geográficos já enunciados, verificamos que a polémica percorreu a Península Ibérica de norte a sul durante o final do século IV e os alvores do século V, envolvendo mesmo autoridades eclesiásticas de sede de província, como é o caso de Mérida. Se tomarmos em consideração o nome que encabeça a lista de assinaturas das Actas de Zaragoza, Febádio d'Agen, pode concluir-se que já em 380 a inquietação por parte da hierarquia em face do movimento de Prisciliano ultrapassara os Pirenéus e atingira a província da Aquitânia. Por sua vez, se atendermos às referências doutrinárias presentes nas fontes supramencionadas obtemos, no que se refere a Prisciliano, um conjunto de acusações ligadas à prática da magia, ao maniqueísmo e à imoralidade. Contudo, é Jerónimo de Belém quem acusa de conluio dois membros da hierarquia, Hidácio e Itácio, por terem entregue Prisciliano ao poder tirano de Magno Máximo. Na esteira de Jerónimo, Sulpício Severo não deixa de emitir a sua opinião: «O que tenho a dizer é que me desagradam tanto os réus como os acusadores.» E prossegue, atribuindo ao mesmo Itácio de Ossonoba um conjunto de qualidades não particularmente encomiásticas: audacioso, loquaz, desavergonhado, dissipador e dado aos prazeres da gula — em suma, uma definição que nada tem de santo (cf. *Cron.*, II, 50; CSEL 1, 103).

([1]) J. Vives, *Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos*, CSIC, Barcelona-Madrid, 1962, pp. 16-18.

Na verdade, é o desconcerto perante este conjunto de dados contraditórios que torna difícil reconstruir «o caso Prisciliano», embora seja porventura este mesmo imbróglio o que impele, a um tempo, a curiosidade do historiador e a reflexão do filósofo.

De entre a extensa nómina de fontes, a Crónica de Sulpício Severo é, no seu Livro II, a única que recolhe um relato unitário do desenrolar do conflito priscilianista, revestindo-se de peculiar importância por se tratar igualmente de uma versão exclusiva do processo de Tréveris (cf. *Cron.* II, 50-51). Deste modo, é a análise desta fonte que irá pautar a reconstrução do «caso Prisciliano», completando o relato com a informação disponível em outros documentos capazes de preencher as intencionais lacunas de Sulpício.

2.1. Do Concílio I de Zaragoza ao tribunal de Tréveris

Em finais de 380 reunira-se em Zaragoza um Concílio que, sem centrar a agenda de trabalho num conflito declarado contra o priscilianismo, conclui, entre as suas *sententiæ*, alguns aspectos condenatórios de novas práticas supostamente advindas de círculos ligados àquele movimento. As Actas recolhem um conjunto de 8 cânones que deploram, entre outras práticas, a assistência de mulheres à leitura da Bíblia em casas de homens com os quais não têm qualquer grau de parentesco; o jejum dominical e a ausência da igreja, local de culto comunitário, durante a quaresma e o período litúrgico entre 17 de Dezembro e 6 de Janeiro; a recepção das espécies eucarísticas sem imediata consumição; o afastamento em celas e lugares retirados nas montanhas; o facto de se caminhar descalço; o abandono por parte de clérigos dos deveres próprios do cargo, em favor de um ideal monástico e a concessão do título de *doctor* a pessoas não autorizadas ([1]).

O relato de Sulpício Severo sobre a emergência do fenómeno priscilianista descreve-o como um insólito mal dos tempos que perturba e polui todas as coisas. Identifica-o como heresia gnóstica, espalhada entre as Hispânias, *superstitio* arcana e cheia de segredos ocultos, sendo o Oriente a origem deste mal (cf. *Cron.* II, 46; CSEL 1, 99) ([2]). Com efeito, quem o introduzira em Hispânia teria sido um tal

([1]) Cf. J. Vives, *Concílios Visigóticos...*, pp. 16-18.

([2]) Orósio recolhe alguma informação sobre dois presbíteros de nome Avito que se teriam deslocado, respectivamente, um para Jerusalém, o outro para Roma, em busca de solução para os problemas que o priscilianismo criara na Península. De regresso um teria trazido a influência de Mário Victorino, outro a de Orígenes. Embora ambos condenassem o priscilianismo, introduziram na Península o origenismo, doutrina dificilmente conciliável com a ortodoxia, sobretudo no que se refere à solução proposta para o problema da origem das almas. Algumas dificuldades do origenismo destes Avitos prendem-se com o esclarecimento

Marco vindo do Egipto, saído de Menphis ([1]). Deste foram *auditores* uma certa Agape, mulher nobre, e o *rector* Helpídio. Prisciliano, por sua vez, teria sido instruído por estes últimos. Sulpício descreve-o como uma figura robusta de corpo e espírito, entregue a um ascetismo de extremo rigor, dado a muitas vigílias, podendo suportar a fome e a sede, nada votado aos desejos de possuir e de fazer uso dos bens terrenos. Mas o biógrafo de Martinho de Tours acrescenta também que Prisciliano fazia alarde de possuir a ciência vã e profana das artes mágicas e que as praticara desde a juventude. Esta doutrina, cujo carácter nocivo, nos termos do relato de Sulpício, se vincula à gnose e à magia, progrediu e persuadiu muitos nobres e muitas pessoas do povo, convencendo-os pela autoridade e pela arte de lisonjear a que se lhe associassem. E assim as mulheres, prossegue Sulpício, «desejosas de coisas insólitas, com uma fé frouxa e um temperamento ávido de curiosidade por todas as coisas, confluíam para ele em magote». Paulatinamente, a perfídia de Prisciliano invadiu muitos lugares da Hispânia e chegou a assimilar alguns bispos depravados, entre os quais Instâncio e Salviano, bem como Higino de Córdova, tendo Prisciliano conseguido deles aprovação. Higino, vendo que o movimento tomava corpo, chegou a convencer Hidácio de Mérida da sua importância. Por sua vez, no entender de Sulpício, Hidácio envolveu-se demasiado na questão: desmesuradamente e para além do que era necessário, lançou-se sobre Instâncio e os seus companheiros, «ateando o que não era mais do que um fogo nascente, de tal modo que espalhou o mal em vez de o comprimir» (*Cron.* II, 46; CSEL I, 9-100). Este crescente mal-estar veio a desembocar no Concílio I de Cæsaraugusta que reuniu bispos da Hispânia e da Aquitânia. Embora não se tenham emitido juízos explícitos condenatórios dos hereges — entre outros motivos porque os seus mentores não compareceram — contudo, *lata sententia*, foram condenados Instâncio e Salviano bispos, e Helpídio e Prisciliano, ambos leigos. E se alguém recebesse em comunhão os condenados, sobre ele recairia igualmente a mesma sentença. Itácio de Ossonoba empenhou-se em dar a conhecer este decreto a todos os bispos e principalmente a Higino que ficava, assim, excomungado, por ter sido dos primeiros a juntar-se abertamente aos heréticos e por os ter recebido em comunhão depois destes acontecimentos (Cf. *Cron.* II, 47; CSEL 1, 100).

A partir de agora e dentro do mesmo estatuto eclesiástico será possível identificar duas frentes opostas. Por uma parte, Hidácio de Mérida e Itácio de Ossonoba, na frente antipriscilianista. Por outra, Prisciliano, que lutará, obviamente,

da noção de eternidade em Deus, a qual não significaria o mesmo entre latinos e gregos. Deste modo, o origenismo obscurecia as noções de criação e de redenção. Em causa, novamente, a afirmação da real humanidade de Cristo, unindo-se a Incarnação às doutrinas milenaristas e à reencarnação das almas (cf. *Commonit*, 3; PL 31, 1214-1216).

([1]) Sobre a identidade desta personagem, vd. H. Chadwick, *op. cit.*, p. 22, n. 2.

pelo seu ideal, junto com Instâncio e Salviano, tendo como aliados tácitos Higino de Córdova e Simpósio das Astúrias. A *Crónica* de Sulpício menciona a súbita ordenação episcopal de Prisciliano por Instâncio e Salviano, a fim de reforçar o poder daquele, tendo-lhe sido atribuída a sede de Ávila ([1]) como referira igualmente Jerónimo no seu catálogo de homens ilustres. Esta situação, claramente adversa às normas vigentes tanto no direito canónico como no civil, permitiu a Itácio apelar para o imperador Graciano, exigindo um rescrito contra o grupo priscilianista, inculpando-os de «falsos bispos e maniqueus». Sulpício pronuncia-se uma vez mais sobre este facto: Itácio e Hidácio foram pouco sensatos, entregando o juízo ao conselho de leigos. Contudo, uma vez editado o rescrito ordenando que todos os hereges fossem expulsos não apenas das igrejas ou cidades mas de todas as terras, entre os gnósticos — como Sulpício insiste em apelidar os priscilianistas —, perdida a esperança na sua causa, alguns abandonaram espontaneamente as suas actividades para não serem submetidos a julgamento tendo outros sido dispersos pelo medo (cf. *Cron.* II, 47; CSEL 1, 100-101).

Na luta pelo reconhecimento do seu ideário, Instâncio, Salviano e Prisciliano decidem apelar para Roma, junto de Dâmaso, bispo da Urbe, autoridade máxima em questões eclesiásticas. Contudo, dirigem-se primeiramente para a Aquitânia, onde contam com alguns partidários, concretamente em Elusa. Em Burdigala (Bordéus) foram expulsos por Delfídio, mas demoraram-se algum tempo na propriedade de Eucrócia. Sulpício regista, desta estada, o que se diz na boca do povo: os bispos priscilianistas, além de contaminarem a muitos com os seus erros, teriam praticado crimes de imoralidade com algumas mulheres, entre as quais Eucrócia e a sua filha Prócula. A voz do povo acusava Prisciliano de ter cometido estupro, engravidando Prócula que abortara pela ingestão de ervas (cf. *Cron.*, II, 48; CSEL 1, 101), prática anticonceptiva usual entre as seitas maniqueístas. Após esta paragem na Aquitânia, o grupo prossegue em direcção a Itália, tendo-se-lhe reunido Eucrócia e Prócula. Em Roma, Dâmaso não os admite à sua presença. Em Milão, Ambrósio tampouco concedeu maior atenção ao apelo. Como o que estava em causa era o conteúdo do rescrito do Imperador Graciano com base na inculpação de Itácio, depois do frustrado recurso à autoridade eclesiástica, Instâncio e Prisciliano procuram que a corte imperial anule a condenação. Subornando um tal Macedónio, *magister officiorum*, obtêm a supressão do rescrito. Este facto permite-lhes recuperar as suas sedes na Hispânia, tratando de consolidar a estrutura das suas comunidades e de difundir os seus ideais. Confrontado com esta situação,

([1]) H. Chadwick, *op. cit.*, p. 33, n. 2, observa que não há testemunho anterior de uma sede episcopal em Ávila e não volta a aparecer nos documentos até ao Sínodo de Toledo de 610, no reinado de Gundemar.

Itácio, chamado a responder em julgamento ante Volvêncio, procônsul da Lusitânia, vê-se em maus lençóis, pois poderia ser acusado de calúnia. Por isso, o bispo de Ossonoba retira-se para a Gália e intenta, junto de Proclo Gregório, um novo recurso ao imperador Graciano. Contudo, Macedónio intervém a troco de avultada soma, fazendo que o interrogatório sobre os priscilianistas fique a cargo do *vicarius* das Hispânias. Itácio encontrava-se, assim, em situação delicada, pois perdera a sua causa ante Graciano e Gregório, tendo este último ordenado que o escoltassem de regresso a Hispânia. Contudo, o bispo de Ossonoba consegue escapar à guarda e retira-se para Tréveris, onde fica ao cuidado de Britto, bispo local.

Posta nestes termos, a questão priscilianista emerge, essencialmente, de um conflito de poderes, porventura nascido de uma questão de carácter doutrinário. O movimento de Prisciliano parece ter surgido como parte do fenómeno religioso monástico, embrionário no Ocidente mas multissecular em terras de Oriente, reunindo uma ascese exigente a uma proposta de reforma dentro de Igreja hispânica. No que se refere aos membros da hierarquia, Prisciliano considera-os acomodados e corruptos, em contraste com as exigências do ideal cristão. Por sua vez, no âmbito da hierarquia eclesiástica fiel a Niceia, o comportamento e o ideal de Prisciliano causam algum incómodo, pois a sua proposta de reforma apresenta-se como marginal, carismática e sectária. Tendo nascido mais unido a uma práxis do que a um *corpus doctrinæ*, à hora do I Concílio de Zaragoza não parece haver inculpações explícitas, porventura por se desconhecer de facto em que consiste a actividade deste movimento. Recorde-se que os cânones de Zaragoza se referem a práticas litúrgicas divergentes das actividades comunitárias realizadas de acordo com as que o calendário litúrgico então estabelecia, à inserção das mulheres nas comunidades em paridade de funções religiosas com os homens e a algumas práticas semelhantes aos cultos astrais associados à superstição e à magia e ancestralmente enraizados na população indígena da Hispânia. Com o desenrolar dos acontecimentos, o «caso Prisciliano» viria a transcender o foro de um mero conflito entre uma ortodoxia estabelecida e reconhecida canonicamente e um conjunto de práticas de carácter heterodoxo, fazendo emergir o confronto entre os poderes político e religioso. De facto, ambas as frentes — prisciliana e anti-prisciliana — fazem apelo ao Imperador, de tal modo que mais do que o carácter contestatário do priscilianismo e a sua inovação em matéria religiosa, os acontecimentos que parecem ter promovido este movimento derivam das drásticas consequências daquilo que se pode interpretar como resultado de uma confusão de fronteiras entre as jurisdições canónica e civil ou como uma clara imprudência de governo e abuso de poder levados a cabo por todos os que de algum modo estiveram envolvidos nos acontecimentos de Tréveris.

2.2. *Do sínodo de Burdigala ao julgamento de Tréveris*

Se não fosse o brusco desencadear de acontecimentos políticos ter escapado, em algum dos seus desenvolvimentos, à previsibilidade de cada um dos intervenientes, o priscilianismo teria certamente tido outro destino. A inesperada subida de Magno Máximo ao poder muda o rumo dos acontecimentos, fazendo que as relações políticas entre Roma, Milão, Tréveris e Constantinopla sofram uma verdadeira inflexão, num Império que paulatinamente se desagrega. Com efeito, a política de Graciano susceptibilizara os seus oficiais, pois dava preferência, na sua guarda privada aos bárbaros alanos. No ano 383, sendo Magno Máximo chefe militar da Grã- Bretanha, aproveitando-se da proximidade geográfica dos exércitos de Graciano, envolvidos na Suíça em batalha com os bárbaros, decide enfrentá-lo em Paris. Vencida a batalha, captura Graciano e em 25 de Agosto desse mesmo ano o Imperador é assassinado, à traição e com prejúrio, pelo comandante da cavalaria de Máximo. Deste modo, dada a usurpação clara de poder, a actividade política de Máximo concentra o seu esforço em ser reconhecido como Imperador legítimo do Ocidente, sem êxito de maior. Por sua vez, Itácio de Ossonoba, verificando que as condições políticas são favoráveis a que se retome o combate contra Prisciliano — Máximo quererá certamente demarcar-se de toda a heterodoxia, a fim de obter a aceitação do imperador Teodósio e do papa Dâmaso —, consegue a convocação de um sínodo em Burdigala para se ocupar do problema, exigindo a convocação de todos os bispos priscilianistas das províncias de Hispânia.

Como se referiu, Delfídio recusara-se a receber Prisciliano aquando da primeira viagem à Aquitânia. O clima de Burdigala era, portanto, avesso ao movimento priscilianista. No sínodo convocado Instâncio foi o primeiro bispo a responder à inculpação. A sentença sinodal declara-o herege e condena-o a exílio (cf. *Cron.*, II, 50; CSEL I, 103). Por sua vez, Prisciliano, chamado a prestar contas da sua actividade, negou-se a ser julgado por um tribunal eclesiástico e apelou *ad principem*. Se este apelo não é inteiramente desprovido de sentido face à anterior experiência dos partidários do movimento — a ausência dos bispos priscilianistas no I Concílio de Zaragoza fora-lhes favorável e o recurso à corte milanesa de Graciano obtivera resultados positivos, sobretudo para a consolidação do movimento na Hispânia; inversamente, os apelos feitos junto da hierarquia eclesiástica, em Roma como em Milão, foram-lhe adversos — as circunstâncias políticas do momento revelam a clara imprudência desta atitude. Afinal, a condenação de Prisciliano serviria a Máximo como instrumento magnífico para conquistar o seu objectivo político: a sintonia ideológica com Roma, Milão e Constantinopla. Todavia, o desfecho dos acontecimentos viria a provar como, cada um a seu modo, todos os intervenientes se equivocaram quanto aos efeitos dos seus actos.

O sínodo de Burdigala encerra com a acusação de Instâncio e de outros, cuja identidade se desconhece. Numa primeira análise parece óbvio que a *provocatio ad principem* de Prisciliano obrigaria a transferir para Tréveris o julgamento e assim sucedeu. Contudo, este terá sido porventura o equívoco de Prisciliano. Por sua vez, possivelmente Itácio pensaria sair ileso deste acto jurídico e regressar a Hispânia como o herói que combatera a heresia, exemplo de máxima fidelidade à Igreja, mas ver-se-á que este foi o seu equívoco. Quanto a Máximo, pretenderia consolidar a sua união com as cidades capitais do Império, e será a vez de o usurpador se enganar.

Uma vez transferido para Tréveris o julgamento de Prisciliano, com ele se deslocam também todos os réus envolvidos no processo: Instâncio, Felicíssimo e Arménio, clérigos, e Latroniano e Eucrócia, leigos. Em julgamentos posteriores terão sido réus Asarbo e o diácono Aurélio, bem como Tiberiano, Tertúlio, Potâmio de Braga e João (cf. *Cron.*, II, 50, 4-8. 51, 1-5; CSEL 1, 103-104). Com os réus, deslocam-se também os acusadores, ocupando Itácio lugar de destaque entre eles. Apesar da intervenção de Martinho de Tours junto de Itácio para que desistisse da acusação e junto de Máximo, suplicando-lhe que impedisse um tal julgamento, o juízo é entregue ao pretor Evódio. Os réus eram acusados de maniqueísmo e magia, inculpação que desde Diocleciano se tornara objecto de julgamento público. Submetidos a tortura, como era habitual nestes casos, terão confessado ser réus de *maleficium*, crime que compreendia o conhecimento e ensino de artes ligadas à magia negra, à celebração de *conventicula* com assistência de mulheres e à invocação de preces em estado de nudez com fins de encantamento (cf. Jerónimo, *Epist.* 133, 4; PL 22, 1153). Quem praticasse tais crimes tornava-se réu de pena capital (cf. *Cron.*, II, 46, 5; CSEL 1, 99) [1].

Proferida a sentença, rolaram as cabeças de Prisciliano, Felicíssimo, Arménio, Latroniano e Eucrócia. Instâncio foi deportado para as ilhas Sylinacia (Scilly, a sudoeste da Grã-Bretanha) e Tiberiano viria a partilhar desta mesma sentença. Por sua vez, Asário e Aurélio, julgados posteriormente, seguiram Prisciliano no seu infeliz destino. Tertúlio, Potâmio e João foram exilados para as Gálias.

Neste estranho conjunto de acontecimentos, torna-se impossível decidir sobre qual o significado do livre recurso de Prisciliano ao tribunal civil: mera imprudência, efeito de um desconhecimento da situação política reinante? Verdadeira crença nos poderes ocultos da sua teurgia? Ou, tão simplesmente, um lírico e provocante apelo a Milão, desautorizando Máximo, usurpador, na esperança de que a protecção da corte milanesa se pudesse repetir? Uma vez que a historiografia não permite avançar qualquer hipótese que leve a bom termo uma investigação fundada, restará avaliar até que ponto, em termos do ideário de uma heterodoxia, este rastilho de pólvora — que se espalhou simultaneamente com o sangue dos «mártires de

[1] Uma reconstrução dos *Iudicia Publica* pode ler-se em M. V. Escribano, *op. cit*, pp. 356-369.

Tréveris» — pôde influenciar a Hispânia, concretamente sob domínio suevo-visigótico, período em que o priscilianismo parece ter adquirido algum volume quanto à sua doutrina e prática, sobretudo na província da Galécia. Com efeito, as duas grandes acusações que desde o início do seu surgimento acompanharam Prisciliano e o seu movimento foram as de *maniqueísmo* e a de *maleficium*. Importa por isso avaliar, através do legado de fontes, até que ponto elas podem ter algum fundamento de verdade.

II. A influência de Prisciliano

1. O ideário

A doutrina de Prisciliano encontra-se recolhida num conjunto restrito de opúsculos. Os 90 cânones paulinos foram preservados na cópia do bispo Peregrino, de quem se desconhece quer a cronologia quer a identidade. Ao que se sabe tinha especial apreço pelos escritos bíblicos, o que justificaria o facto de ter copiado os cânones de Prisciliano. Contudo, Peregrino afirma tê-los depurado de toda a heresia, pois com eles pretendia apenas facilitar aos fiéis cristãos uma forma prática de interpretação e meditação do *corpus* paulino. Por isso a leitura completa destes cânones não permite identificar o priscilianismo na sua pureza original, registando-se apenas um programa de vida ascética exigente, cristocêntrico, e com forte apelo à disponibilidade para a graça, a fim de conquistar uma intensa espiritualidade. Esta considera-se dom de Deus, quer quanto ao seu princípio originário — o homem espiritual é efeito de uma eleição — quer na sua chegada a bom termo: a santidade é obra do espírito, em Cristo. Do ponto de vista prático, promulga a pobreza voluntária, a prática da esmola e o celibato (os que o não consigam viver hão-de conformar-se com o estado matrimonial e as mulheres salvar-se-ão pela geração dos filhos). Inversamente, em Cristo, Homem-Deus, não há diferença de sexos, princípio que apela a uma vivência espiritualizada ao extremo, numa exortação constante à mortificação pela prática de penitências corporais tais como a abstinência da ingestão de carne e vinho, excepto em caso de doença e ainda assim com moderação. O asceta tem de sofrer a incompreensão dos homens que vivem segundo a carne porque a sabedoria de Deus é estultícia para os homens mundanos. A salvação é universal e portanto abarca todos os estados de vida — leigos, clérigos, anciãos e viúvas —, a todos sendo acessível. A universalidade da caridade, gonzo em que se apoia toda a ascética, há-de levar o cristão a impetrar pelos seus semelhantes, pelos governantes e por todos os homens. Particularmente interessantes são os cânones 45 e 46. O primeiro refere-se às qualida-

des do bispo: deve ser irrepreensível e, como todo o clero, pacífico, fugindo dos desejos carnais, conservando os mandamentos. Por sua vez, o cânone 46 afirma que os membros do clero não devem recorrer em sua defesa aos tribunais civis e só hão-de ser julgados ante tribunais eclesiásticos. O mundo presente deve desprezar-se pela sua condição fugaz, sujeita à vinda apocalíptica do Anticristo e à acção das trevas e do mal sobre o homem, de onde se pode deduzir um certo dualismo ético, confirmado desde início nos cânones 2 a 6.

No que se refere aos onze Tratados de Würzburg, os dois primeiros merecem particular atenção. O Tratado I ou *Liber Apologeticus* é claramente uma defesa contra uma inculpação ligada ao maniqueísmo e à prática de magia. Parece muito provável que tenha sido enviado aos bispos reunidos no Concílio I de Zaragoza. O autor, dirigindo-se a um grupo que invoca como *beatissimi sacerdotes*, elabora um discurso apologético medianamente longo, onde abundam transcrições bíblicas recolhidas essencialmente dos textos proféticos do A. T., das cartas de S. Paulo e do Apocalipse, manifestando que quem escreve é bom conhecedor do Livro Sagrado. Apesar da relativa extensão do *Liber Apologeticus*, a mensagem pode resumir-se em três pontos. Em primeiro lugar, o autor sublinha o carácter cristocêntrico do priscilianismo, enunciando os nomes de Tiberiano e Asarbo, entre outros, como membros constituintes de uma comunidade que se propõe fortalecer a vida espiritual através da união com Cristo e que comunga de uma mesma fé (*Tract.* I; PLS 2, 1413-1414). Num segundo momento, depois de nomear, anatematizando-as, um conjunto extenso de heresias sobretudo de incidência cristológica, o autor resume o seu discurso, rejeitando todas as heresias e fazendo profissão de fé e de comunhão em Cristo. De modo particular, anatematiza quem não condene as doutrinas e obras de Manés, as quais, não obstante serem condenadas pelo juízo divino, inclusivamente o são pelo tribunal humano como extremamente perniciosas (*Tract.* I; PLS 2, 1426-1427). Por último, o autor defende-se essencialmente dos ataques de Itácio, a quem refere explicitamente, contra a suposta crença priscilianista em divindades astrais, contra a prática de magia negra e o emprego de livros apócrifos (*Tract.* I; PLS 2, 1427-28). Sempre apelando ao texto bíblico, afirma a crença numa única divindade, eterna e trinitária. Todo o culto dos astros é expressão de idolatria e o autor do *Liber Apologeticus* anatematiza-o sob qualquer forma e em toda a medida. Por outra parte, a prática de magia negra e de toda a superstição é expressamente entendida como comunhão com o demónio e com as forças do mal (*Tract.* I; PLS 2, 1421-1422). Sendo Cristo o único Senhor, anatematizam-se todos os que se fazem amigos dos poderes das trevas. O texto inclui a perseguição levantada contra o priscilianismo entre os casos de difamação em nome da religião, com o fim de encontrar uma ocasião de cisma através da calúnia (*Tract.* I; PLS 2, 1428). As obras que os priscilianistas praticam afirmam-se desde início contra toda a

inculpação de maniqueísmo, pois estão patentes aos olhos de quem as queira observar e nada se realiza em oculto (*Tract.* I; PLS 2, 1414).

Por sua vez o Tratado II (*Liber ad Damasum episcopum*) recolhe uma apologia do priscilianismo dirigida ao papa Dâmaso como autoridade suprema em questões de Igreja. O autor constrói o texto no plural, o que faz supor que fala em nome de uma comunidade, e explica a razão do recurso — as injúrias de Itácio que geraram uma situação de conflito aberto no seio da Igreja em Hispânia (*Tract.* II; PLS 2, 1434). Evidentemente, não seria de esperar deste texto qualquer asserção que violasse a mais estrita ortodoxia. Uma e outra vez se reitera a comunhão num mesmo símbolo de fé (*Tract.* II; PLS 2, 1436-37), pela recepção de um só baptismo, reafirma-se a entrega da vida ao serviço de Deus e confirma-se penosamente o facto de que alguns não saibam conter os ânimos, perturbando a paz da Igreja. O autor inculpa de novo Itácio de acusar os priscilianistas de heresia quando, no Concílio de Cæsaraugusta, ninguém os incriminou ou condenou (*Tract.* II; PLS 2, 1435). Assim, procede a uma nova enunciação de todas as heresias que o movimento anatematiza, incluindo explicitamente entre elas o erro maniqueísta e as suas práticas cultuais, concretamente as que se referem à idolatria do Sol e da Lua (*Tract.* II; PLS 2, 1437-1438).

Dois sãos os aspectos de peculiar interesse neste *libello*. Por uma parte, ele completa os dados disponíveis sobre «o caso Prisciliano» a partir da Crónica de Sulpício Severo quanto aos acontecimentos a sul de Hispânia depois do Concílio de Zaragoza. Por outra, permite tomar contacto com um dos motivos que teria levado Itácio a pedir um rescrito imperial contra os priscilianistas. Na verdade, escreve o autor do Tratado II, Itácio é um homem inculpado como réu por um dos seus presbíteros (*Tract.* II; PLS 2, 1439). Se a acusação feita contra os priscilianistas junto do imperador Graciano provém de um réu, esse mesmo facto retira-lhe autoridade. Os bispos priscilianistas sentem-se difamados, desta vez ante o próprio Ambrósio de Milão (*Tract.* II; PLS 2, 1440) e atacados por um rescrito imperial *sub specie sectæ*, o que se considera particularmente grave, uma vez que no Concílio de Zaragoza ninguém os condenara. Itácio fora mesmo mais longe, incluindo Higino de Córdova entre os hereges.

O *Liber ad Damasum* é, assim, a um tempo, uma iteração da defesa da ortodoxia do priscilianismo e uma acusação contra Itácio, recordando ao papa que os assuntos eclesiásticos devem ser tratados entre os bispos e não por recurso a rescritos imperiais. O texto conclui explicitando o que se solicita de Roma: que o papa emita um juízo sobre o caso ou que mande convocar um Concílio em Hispânia (*Tract.* II; PLS 2, 1441). Mais do que esclarecer o ideário de Prisciliano, o *Liber ad Damasum* mostra como a questão se foi tornando cada vez mais imbricada, sobretudo considerando que este texto não teve eco, pelo menos de modo imediato, junto da máxima autoridade eclesiástica. O *Tractactus* II é mais um testemunho dos conflitos entre a hierarquia no interior da Hispânia e da incoerência entre

palavras e obras por parte do movimento priscilianista: condenando o recurso ao Imperador, o próprio Prisciliano virá a recorrer ao tribunal civil como instância última ante a qual desejará ser julgado.

2. Novas perplexidades

Sete anos após a execução de Prisciliano, Jerónimo regista as dissensões no seio da heterodoxia: «Este [Prisciliano] tem sido acusado até hoje da heresia gnóstica de Basílides e Marco, sobre as quais escreveu Ireneu, defendendo outros não ter tido ele os sentimentos de que o acusam» (*Vir. Illustr.* 101; PL 22, 750). A doutrina divide-se entre os que consideram que a cabeça de Prisciliano rolou vítima da inveja e do desconforto de alguns eclesiásticos mundaneizados, e os que o consideram um verdadeiro heresiarca, pois defende a leitura de livros apócrifos e o carácter carismático de alguns membros da Igreja, tendo fundado um movimento sectário, com práticas litúrgicas próprias e actividades à revelia da hierarquia, lesionando a unidade da Católica. Com efeito, os contemporâneos de Prisciliano defensores da sua ortodoxia baseiam-se na doutrina escrita, na qual dificilmente se pode encontrar um conteúdo ideológico divergente da doutrina comum. Contudo, são abundantes os escritos condenatórios do priscilianismo, sobretudo entre os finais do século IV e inícios do século V. Assim, Filastro de Bréscia escreve, cerca do ano 383: «Existem outros hereges nas Gálias, em Hispânia e na Aquitânia que vivem de modo abstinente. Seguem a perniciosíssima seita de Manés e não hesitam em pregar as suas doutrinas. Com os seus conselhos separam os esposos e professam uma abstenção que foi concedida por Cristo aos homens como uma graça, e não imposta por mandamento da lei, mas apenas para os fazer avançar no caminho do céu e para os elevar em dignidade» (*Filastrii diversarum Haereseon Liber,* 56; CSEL 38, 45). Por sua vez, quando Paulo Orósio, cerca do ano 414, consulta Agostinho sobre a seita priscilianista, com a qual tomara contacto directo na Galécia, escreve: « Prisciliano [...] foi pior do que os maniqueus, ao confirmar também a heresia com o A. T., ensinando que a alma, nascida de Deus, saiu de um armazém, prometeu diante de Deus que havia de combater e foi amestrada pelas exortações dos anjos; depois, descendo através de uns certos círculos, ficou na posse dos poderes malignos e, conforme a vontade do príncipe vencedor, foi metida à força neste ou naquele corpo.» E prossegue referindo que os priscilianistas fazem corresponder as partes do corpo humano aos doze signos do Zodíaco e aos nomes dos Patriarcas, defendem um certo fatalismo astral e fazem uso de um escrito apócrifo intitulado *Memoria Apostolorum,* que contém mistérios teosóficos sobre a humidade e o fogo, asseverando que este mundo é efeito de um confuso

combate entre dois princípios opostos e subsistentes, a luz e as trevas (cf. *Commonit.* 2; PL 31, 1213). O próprio Jerónimo parece ter modificado a sua opinião sobre os priscilianistas, quando escreve a Ctesiphonte: «Na Hispânia, Agape conduziu a Helpídio — uma mulher a um homem [...] — que teve por sucessor a Prisciliano, mago muitíssimo conhecedor de Zoroastro, que de mago se transformou em bispo» (*Ep.* 133, 4; PL 22, 1153). Esta disparidade de posições encontrará porventura uma preclara explicação em palavras de Agostinho de Hipona, quando justifica o motivo pelo qual escrevera o seu *Contra Mendacium*: «Os priscilianistas tinham por método esconder a sua heresia, não apenas pela negação e pela mentira, mas também pelo perjúrio. E assim pareceu a alguns católicos que deveriam disfarçar-se de priscilianistas para penetrar nas suas reuniões» (*Retract.* II, 50). O texto *CM* era uma resposta a uma carta de Consêncio de Hispânia [Consêncio a Agostinho, Ep. 11*; CSEL 88, 51 (ano 419)]. A sua região estava infestada de priscilianistas que assumiam a aparência de ortodoxos para espalhar os seus erros entre o povo.

A virtude do *CM* de Agostinho para a compreensão do fenómeno priscilianista reside no facto de associar abertamente o priscilianismo a uma doutrina esotérica e à prática de perjúrio. Na verdade, é este modo de agir que pode estar na raiz dos pareceres discordantes da hierarquia sobre a doutrina de Prisciliano. O próprio Consêncio, ao escrever a Agostinho, dava notícia da existência de um opúsculo intitulado *Libra*, redigido por Dictínio, bispo priscilianista, que recomendava a mentira, apoiando a legitimidade do dolo em textos bíblicos. Consêncio interroga Agostinho sobre a legitimidade de usar a mesma arma contra os inimigos: a mentira, em matéria de religião. Apesar de Agostinho desejar poder dialogar directamente com os seus correspondentes da Hispânia, o facto é que os tempos eram hostis às deslocações para Ocidente. As incursões dos vândalos na Bética obrigavam o recurso ao género epistolar. Em resposta a Consêncio, o bispo de Hipona afirma irrecusavelmente que tal compromisso com a inverdade é absolutamente alheio à mensagem cristã e aconselha-o a refutar por escrito o livro de Dictínio. No entender de Agostinho, quem precisa do recurso à mentira para se defender luta necessariamente por uma má causa.

Não obstante o Hiponense só ter contactado tardiamente com o priscilianismo, os escritos de Agostinho resumem a posição da ortodoxia. Por sua vez, a doutrina escrita de Prisciliano não corresponde de nenhum modo às acusações que encontraremos quer por parte da Igreja quer do Estado, pelo que parece correcto afirmar que existem divergências por um lado, entre a doutrina divulgada e a prática vivida e, por outro, porventura entre os primitivos ideais de Prisciliano e aquilo que os seus seguidores desenvolveram na Península como pertencente a Prisciliano, já desde a sua implementação e ainda em vida do seu mentor mas de modo mais decisivo após a execução colectiva em Tréveris.

No seu *De Hæresibus*, o Hiponense identifica o que considera ser, em termos doutrinais, o cerne da heresia: «Os priscilianistas, assim chamados porque Prisciliano fundou em Hispânia a sua heresia, professam dogmas combinando vários elementos retirados sobretudo dos gnósticos e dos maniqueus. Mas a ligação de outras heresias confluiu neles provocando uma horrível confusão, como numa cloaca. Para ocultar as suas obscenidades e infâmias, introduziram na sua doutrina este princípio: "jura, perjura, mas não reveles a ninguém o segredo"» (*Hær.* 70; PL 42, 44) (1). O texto prossegue apresentando os principais aspectos da heterodoxia do priscilianismo, resumo dos elementos colhidos junto dos três correspondentes da Hispânia já mencionados. Como Orósio fizera notar, são mais astuciosos do que os maniqueus porque aceitam as Escrituras canónicas. Contudo, acrescentam-lhes as apócrifas, atribuindo-lhes a mesma autoridade, e distorcem a interpretação da Escritura tornando-a sempre favorável às suas posições, sobretudo através da procura do sentido alegórico. Por último, Agostinho condena a cristologia priscilianista, acusando-a de sabeliana, por considerar que as três pessoas são uma única (cf. *Hær.* 70; PL 42, 44).

3. De Treveris ao I Concílio de Braga

Retomando o relato do «caso prisciliano» a partir da Crónica de Sulpício Severo, é possível reconstruir de algum modo o desenvolvimento do priscilianismo ulterior à morte ou exílio dos seus mentores. A ortodoxia horrorizou-se ante a morte de cristãos, bispos e leigos, às mãos de um tribunal civil. Os cristãos conheciam as perseguições de um Império que lhes era hostil, mas desde o Édito de Milão a liberdade religiosa relegava para o tribunal eclesiástico o juízo sobre o destino de um réu cristão em matéria de fé. Apesar dos conflitos drásticos que a crise ariana trouxera a público e a controvérsia donatista viria a repetir, quiçá com mais violência, nada se assemelhava aos acontecimentos de Tréveris: um imperador aplicara a pena capital a um bispo, presbíteros, diáconos e até a leigos, entre os quais uma mulher!

A hierarquia, confrontada com esta situação reveladora da dificuldade de articular diferentes domínios de poder, reagiu nas pessoas de Ambrósio, Martinho de Tours e do próprio Sirício, papa. Com efeito, estava em causa um princípio

(1) Se este era um princípo defendido realmente pelos priscilianistas, ficamos sem saber se a acusação que levou à morte o seu mentor e os discípulos mais chegados — *maleficium, superstitio* — correspondia a uma prática real. De facto, em *De Civitate Dei* 19, 6, Agostinho mostra o limite da justiça humana que, por não poder penetrar nos pensamentos de acusados e testemunhas, recorrendo à tortura, obriga muitos homens inocentes a confessar crimes que não cometeram.

intrínseco à mundividência da Igreja: o facto de um bispo acusar outro de delito capital. Com efeito, a tradição cristã dos primeiros séculos mostrara-se avessa à pena capital em qualquer circunstância ([1]). Por sua vez, o povo reagiu exaltando aqueles que considerava mártires. Os seus corpos foram transportados para a Hispânia, tornando-se objecto de culto e, como natural consequência, as doutrinas e práticas priscilianistas difundiram-se com muito maior rapidez e facilidade, sobretudo na Galécia. Ao que parece, foi nesta região que se fixou o santuário de Prisciliano, onde os fiéis acorriam para prestar culto aos mártires, diante dos quais se faziam juramentos solenes (Cf. *Cron.* II, 51; CSEL I, 51, 104-105). A acrescentar a este movimento de reabilitação religiosa do priscilianismo, os acontecimentos políticos sofreram uma inversão, em 388, quando o imperador Teodósio depôs Magno Máximo. Este facto revolucionaria também a atitude para com os antipriscilianistas: Itácio é destituído da sua sede e excomungado, tendo Hidácio de Mérida abdicado voluntariamente. O ambiente político-religioso da Hispânia é, portanto, propício para um desenvolvimento do priscilianismo. Contudo, a ambiguidade de posições na Hispânia leva os bispos a convocar um Concílio em Toledo, no ano 400 ([2]), com o fim de pôr termo à actividade dos priscilianistas, condenando principalmente as práticas supersticiosas em torno à veneração dos restos mortais dos réus de Tréveris. Na verdade, uma coisa era a condenação da atitude de um imperador usurpador, incitado por bispos agora excomungados, outra a aceitação de práticas cultuais e do conteúdo doutrinário de um movimento sectário no seio da Igreja.

A situação na Hispânia aproximava-se do cisma, pela divergência de opiniões e modos de tratamento face ao priscilianismo. De facto, os bispos da Galécia, onde o priscilianismo mais se havia enraizado, estiveram praticamente ausentes neste concílio, revelando a falta de consenso entre a hierarquia. Esta já emergente desunião no interior das províncias hispânicas agravou-se tremendamente com a invasão de vândalos, alanos e suevos nos princípios do século V. A *Crónica* de Hidácio, bispo de *Aqua Flaviæ* (Chaves) (cf. SC 128-129. Cerf, Paris, 1974), sendo um texto sóbrio e próximo da rudeza, possui o incontestável valor de um testemunho literário quase exclusivo da movimentação dos bárbaros na Península, entre os séculos IV-VI. Relatando as invasões bárbaras descreve um quadro apocalíptico, próprio de uma mente que — apegada à relativa estabilidade política e religiosa garanti-

([1]) H. Chadwick, *op. cit*, pp. 176-178 faz um breve excurso sobre as fontes disponíveis para a análise da situação, mostrando a evolução da posição da Igreja e centrando-se sobretudo nos momentos de maior controvérsia: a crise ariana e donatista e, já no século VI, a controvérsia iconoclasta bizantina. Apesar de algumas hesitações, é convicção geral que a pena capital é indesejável, sobretudo porque elimina por completo a possibilidade de emenda para o incriminado.

([2]) Actas do Concílio I de Toledo. Cf. J. Vives, *Concílios Visigóticos...*, pp. 19-33.

da pela administração hispano-romana da Península — vê ruir violenta e abruptamente os valores do Império (cf. Hidácio, *Chronica*, 42. 48; SC 218, pp. 115-117). Os bárbaros repartem entre si os territórios da Península, ficando a Galécia dividida entre os suevos e os vândalos asdingos (cf. Hidácio, *Chronica*, 49; SC 218, p. 119). A capital é transferida de Astúrica (Astorga) para Bracara (Braga) e os priscilianistas da Galécia são os que mais proveito tiram desta situação, pois encontram liberdade para desenvolver o seu movimento, agora fora do alcance tanto dos éditos do Império Romano como da vigilância por parte de uma Igreja cuja unidade se fragiliza, ao ver-se novamente submetida a perseguições e necessitada de fazer valer a sua catolicidade. Por sua vez, os visigodos arianos — que ocupam quase três quartos da Península Ibérica — tinham um profundo ódio ao maniqueísmo, razão pela qual os priscilianistas foram mais facilmente reprimidos dentro das fronteiras do reino visigótico, perseguidos a seu modo quer por católicos quer por arianos.

Todavia, a Galécia continuou dividida entre aqueles que eram fiéis às práticas e doutrinas priscilianistas e os que as combatiam como avessas à ortodoxia. Na luta contra o maniqueísmo e o priscilianismo, o esforço da ortodoxia e da unidade da Católica é registado por Hidácio na sua Crónica. Em Astorga foram descobertos alguns maniqueus, depois de um inquérito feito pelos bispos. Hidácio e Toríbio enviam o resultado do inquérito a Antonino, bispo de Mérida (cf. *Chronica*, 130; SC 128, p. 141). Por sua vez, Leão, bispo de Roma, com base nas informações de Toríbio de Astorga, envia aos bispos de Hispânia um documento contra o priscilianismo que é divulgado por Pervincus, diácono de Toríbio. Hidácio observa laconicamente que o documento recebeu aprovação por parte de alguns bispos galegos *subdolo arbitrio* (cf. *Chronica*, 130. 135; SC 128, p. 141). A virtude deste documento do bispo de Roma, bem como a intervenção de Toríbio que lhe esteve na origem, reside principalmente em mostrar uma Galécia dividida entre a ortodoxia e o apego aos valores daquilo que são as ruínas do Império romano, e uma outra tendência, que desabrocha mais a Oeste, em Bracara, aderindo à administração sueva e à prática de uma religião praticada à revelia da instituição. Do ponto de vista religioso, a forte implementação do priscilianismo nesta região desde os acontecimentos de Tréveris e a debilitação da estrutura hierárquica da Igreja Católica como consequência das invasões bárbaras desde o início do século V podem estar na origem de um maior enraizamento da heresia priscilianista em terras galegas [1]. Apesar do esforço por parte da ortodoxia e da intervenção de Hidácio de Chaves e Toríbio, na Galécia a realidade permaneceu inalterada, no que se refere às práticas de culto a Prisciliano e à difusão da sua doutrina.

[1] Note-se a frequente evasão de presbíteros em busca de formação teológica, de que são exemplos Orósio, Avito e o próprio Toríbio, e de monges em busca de uma ascese livre da inculpação de priscilianismo, de que Egéria e Baquiário serão porventura paradigma.

Entretanto, após muitas vicissitudes, o rei visigodo Teodorico invade a Galécia e, cerca do ano 466, em Bracara e sob influência de Ajax, os suevos converteram-se ao arianismo, «vírus pestífero e inimigo do homem», importado de Galata, região de procedência de Ajax (cf. *Chronica*, 232; SC 128, p. 173). Por sua vez, já no ano 538, Profuturo, bispo de Braga, escreve ao papa Vigílio (cf. PL 69, 15-19) consultando-o sobre o modo de agir em relação aos priscilianistas: que fazer? Será de exigir a todos os cristãos verdadeiramente empenhados que sejam vegetarianos? Pode omitir-se a conjunção et entre o Filho e o Espírito Santo ao recitar o *Gloria Patri*, como era da preferência dos priscilianistas? Estas indecisões de Profuturo manifestam já alguma insegurança por parte da hierarquia bracarense quanto à ortodoxia do priscilianismo. O golpe final será dado após a conversão dos suevos ao catolicismo em 555 que coincide com a chegada de Martinho à região de Bracara. Este monge do Oriente consagrou-se a fazer da Galécia um lugar próprio para a vivência de um autêntico monaquismo, organizado segundo os cânones da Igreja Católica e livre de toda a suspeita de priscilianismo.

A ascensão de Martinho ao episcopado permitiu-lhe participar no primeiro Concílio de Braga, em 561. Nas Actas (1) pode ler-se um conjunto de dezassete capítulos que evidenciam uma definitiva rejeição do priscilianismo por parte da ortodoxia, tema central na agenda do I Concílio de Braga. As proposições censuradas reiteram as inculpações que desde o I Concílio de Zaragoza acompanharam o espectro do priscilianismo: a doutrina sabeliana sobre a Trindade e uma cristologia que nega a eternidade do Verbo; a prática do jejum dominical ou em dias festivos, como o Natal; a crença na preexistência das almas e na identidade entre a substância delas e Deus; o dualismo bem-mal, atribuindo substancialidade ao demónio, autor do corpo humano e causador de catástrofes naturais, tais como a seca ou as tormentas; as crenças nos signos astrais e a adscrição das partes do corpo e da mente aos signos do Zodíaco; a condenação do matrimónio e da ingestão de alimentos de carne; a permissiva coabitação entre homens e mulheres, leigos ou clérigos, que não tenham entre si vínculo de parentesco. Os anátemas 16 e 17 condenam as práticas litúrgicas próprias dos priscilianistas, relacionadas com o jejum e a celebração de missas em momentos inadequados e a alteração de textos canónicos bem como a atribuição de tratados heréticos a Patriarcas e Profetas do A. T. Com efeito, escreve Lucrécio de Braga, «*in extremitate mundi et in ultimis huius provinciæ regionibus*», os escritos apócrifos introduzem-se com facilidade. A partir das fontes canónicas este ideário permite identificar a proposta doutrinária dos priscilianistas como a de uma seita que tem a sua teosofia própria e as suas práticas rituais específicas, muito próxima da

(1) Cf. J. Vives, *Concílios Visigóticos...*, pp. 65-77.

gnose maniqueísta, imbuída de cultos astrais e com uma visão cosmogónica e fatalista da religião.

A dificuldade de ajuizar validamente sobre esta doutrina advém, como se referiu, por uma parte, do imbricado contexto político, social e religioso em que se inscreve o seu desenvolvimento e, por outra, do próprio conteúdo das fontes priscilianistas. Com efeito, o que se regista pela leitura do espólio priscilianista, concretamente dos *Tratados de Würzburg*, é a convicção de uma proposta de ascese advinda de alguém que se julga dotado do carisma próprio de um verdadeiro reformador. A insistência na inspiração directa do leigo no contacto com as Escrituras permite encontrar — em concreto no Tratado III (*Liber de Fide et Apocryphis*) — uma defesa do uso dos apócrifos como parte da leitura espiritual disponível a quem desejar viver uma sólida vida interior. Todavia, as inculpações contra o priscilianismo estiveram desde início unidas à acusação de esoterismo e de magia. Por outra parte, a novidade de uma seita que reúne sob um mesmo tecto e sob as mesmas funções a homens e mulheres, independentemente das intenções espirituais do seu mentor, facilmente poderia degenerar numa corrupção de costumes, mais ainda sob a permanente acusação de esoterismo e perjúrio. É um facto indiscutível a utilização dos apócrifos por parte dos priscilianistas e, tanto os cânones de Bracara I como já o *De Hæresibus* de Agostinho, referem a deturpação dos textos bíblicos e a leitura adulterada da Escritura. Na verdade, o que começaria por ser uma devoção a um simples amuleto ([1]) e a veneração de restos mortais de réus tidos como mártires, sabendo à partida que Prisciliano era um bom conhecedor da astrologia e de Zoroastro, não torna difícil conceber que progredisse no sentido da assimilação de práticas inerentes às seitas gnósticas próximas do maniqueísmo, onde o cristianismo se mistura com os mitos cósmicos, numa simbiose que inclui todo o tipo de superstições. Esta foi a convicção que prevaleceu por parte da ortodoxia e que, atravessando os concílios de Zaragoza e Toledo, viria a culminar nos 17 anátemas do I Concílio de Bracara. Contudo, se essa foi a trajectória oficial, a prática religiosa na Galécia, sobretudo entre as camadas de população rural, não se desarraigou dos cultos astrais, próprios de uma mundividência panteísta e da crença numa redenção cósmica operada pela figura simbólica de Cristo, como o evidenciaria Martinho de Dume em *De Correctione rusticorum* ([2]).

([1]) O *Tract. I* refere o uso de um pequeno amuleto com o nome de Deus escrito *in calulo novo* (PLS 2, 1429), o que faz supor o recurso à ciência dos números para desvendar o sentido místico da Escritura — a astrologia ou *mathesia*, condenada já no cânone 15 de Zaragoza (vd. J. Vives, *Concílios Visigóticos...*, p. 27).

([2]) Sobre as manifestações religiosas na Galécia do século VI, vd. A. A. Nascimento, *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares. De Correctione Rusticorum. Martinho de Braga*. Col. Medievalia. Cosmos, Lisboa, 1997, pp. 55-66; M. Menenedez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Bac, Madrid, 1961, pp. 304-343.

OBRAS:

Atribuídas a Prisciliano e aos priscilianistas:

Canones in Pauli apostoli epistolas a Peregrino episcopi emendati (CSEL 18, 107-147; PLS 2, 1391-1413)

Fragmento de Epístola *in* Orosius, *Consultatio sive Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* (CSEL 18, 153; PL 31, 1213).

Tractactus de Würzburg (CSEL 18, 1-106; PLS 2, 1413-1483)

Liber Apologeticus (Tract. I; CSEL 18, 3-32; PLS 2, 1413-1434)

Liber ad Damasum (Tract. II; CSEL 18, 34-43; PLS 2, 1434-1441)

Liber de fide et apocryphis (Tract. III; CSEL 18, 44-56; PLS 2, 1442-1451)

Tractactus Paschae (Tract. IV; CSEL 18, 57-61; PLS 2, 1452-1455)

Tractactus Genesis (Tract. V; CSEL 18, 62-68; PLS 2, 1455-1459)

Tractactus Exodi (Tract. VI; CSEL 18, 69-81: PLS 2, 1459-1468)

Tractactus primi Psalmi (Tract. VII; CSEL 18, 82-85; PLS 2, 1468-1470)

Tractactus psalmi Tertii (Tract. VIII; CSEL 18, 86-89; PLS 2, 1471-1472)

Tractactus ad populum I (Tract. IX; CSEL 18, 90-91; PLS 2, 1473)

Tractactus ad populum II (Tract. X; CSEL 18, 92-102; PLS 2, 1474)

Benedictio super Fideles (Tract. XI; CSEL 18, 103-105; PLS 2, 1481-1483)

De Trinitate Fidei Catholicæ (PLS 2, 1487-1507)

Tractatus Minores (PLS 2, 1508-1542)

Outras:

Sulpicio Severo, *Chronica* II, 45-51 (CSEL I, 98-105)

Hidácio de Chaves, *Chronica*, SC 128, Cerf, Paris, 1974

BIBLIOGRAFIA:

Chadwick, H., *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

Escribano Paño, María Victoria, *Iglesia y Estado en el certamen prisciliniainista. Causa Ecclesiae y Iudicium Publicum*, Dep. de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza, 1988.

Lopez Caneda, R., *Prisciliano. Su pensamiento y su problema historico*, CSIC, Santiago de Compostela, 1966.

Madoz, J., «Arrianismo y Priscilianismo en Galicia», *Bracara Augusta* 8 (1957), pp. 67-87.

Menendez Pelayo, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Vol. I, Bac, Madrid, 1966.

Apríngio de Beja: O *Tractatus in Apocalypsin*

I. Enquadramento histórico

«Apríngio, bispo da Igreja pacense das Hispânias, eloquente no uso da língua latina e erudito no saber, interpretou o Apocalipse com uma compreensão subtil e com palavras brilhantes, quase melhor do que o parecem ter comentado os antigos eclesiásticos» (*De viribus illustribus* 30, 40; PL 83, 1098-1099). Este texto de Isidoro de Sevilha é a única fonte histórica de incontestável fidedignidade sobre a pessoa e obra de Apríngio. Isidoro refere ainda que o bispo de *Pax Iulia* escrevera outras obras, as quais não terão chegado ao seu conhecimento, acrescentando que este homem, enumerado entre os ilustres, brilhou nos tempos de Teudis, príncipe dos godos, detentor, entre os anos 531 e 548, do domínio político da Hispânia.

Estabelecendo a sua metrópole em Barcelona, Teudis terá desenvolvido desde aí uma política de consolidação dos territórios sob o seu domínio procurando, acima de tudo, unificar raças e religiões entre a população do interior das fronteiras do reino visigótico que então se estendia à quase totalidade da Península. De acordo com o testemunho de Isidoro, os escassos dados sobre o reinado de Teudis são, simultaneamente, os que permitem identificar alguma referência cronológica para a actividade pastoral e a produção literária de Apríngio. Com efeito, na ausência de outras fontes não é possível aceder ao conjunto de dados biográficos que satisfariam a nossa curiosidade quanto à eventual afinidade étnica, árvore genealógica, data de nascimento e *dies natalis* do primeiro bispo de Beja. O único contributo de Isidoro de Sevilha que converge nesta direcção é o elogio da ampla erudição que atribui a Apríngio, na qual se inclui o fácil manejo da língua latina e também algum conhecimento do grego, como se pode verificar pela leitura do seu *Tractatus in Apocalypsin* (*Tract. Apoc.*). Uma tal erudição não era, então, frequente, nem mesmo entre os presbíteros ([1]) e por isso cabem várias suposições em torno do modo como o bispo pacense a terá obtido. Todavia, não resta dúvida sobre a riqueza da sua cultura eclesiástica, que se revela quer pelo fácil emprego do texto bíblico quer pela transparência e lucidez do seu comentário a um texto arcano pelo seu carácter profético, onde se descrevem as visões de João sobre um tempo que há-de vir.

O discurso teológico de carácter escatológico encontra-se, no século VI, por construir. Com efeito, ele oscila entre as interpretações baseadas na literatura apócrifa (abundantemente explorada pelos partidários das diferentes formas de milenarismo), as leituras apaixonadas dos envolvidos em controvérsia (fundamentalmente donatistas, pelagianos e arianos) e a compreensão ortodoxa, que procura

([1]) Cf. Z. Garcia-Villada, *Historia Eclesiástica de España*, II, 2, Madrid, 1933, p. 256.

uma inteligibilidade do Apocalipse onde possa desenvolver-se com coerência a mundividência cristã, vocacionada a romper todas as fronteiras políticas e áreas geográficas e a construir uma cultura capaz de estabelecer diálogo com homens de toda a tribo, língua, povo e nação (cf. *Apoc.*, 7, 9).

O mais recente trabalho de que temos conhecimento sobre Apríngio de Beja deve-se à investigação de Alberto del Campo Hernandez ([1]). Nessa obra, o autor disponibiliza um estudo completo e elucidativo das fontes para o enquadramento histórico de Apríngio, ao mesmo tempo que — embora declarando que elabora um texto do género histórico de ficção ([2]) — apura os escassos dados biográficos disponíveis, desenvolvendo-os em acordo com a referência de Isidoro. Com efeito, se a arqueologia pode identificar sinais de romanização no *Conventus Pacensis* já desde o século II ([3]), os indícios da cristianização são muito mais escassos, sendo uma causa presumível para tal o fenómeno destrutor que acompanha as constantes irrupções das hostes bárbaras na Hispânia desde o século IV. Nesta medida, a figura de Apríngio, ainda que fugaz e misteriosa, e o seu *Comentário ao Apocalipse* são ponto de referência para a reconstrução do percurso das comunidades do paleocristianismo e da implementação da actividade intelectual em seu redor. Assim, a alusão de Isidoro a Apríngio, identificando-o como bispo da Igreja pacense das Hispânias, é da maior importância, pois permite reconhecer no século VI a existência de uma comunidade cristã sediada na província da Lusitânia, cuja metrópole era então Mérida.

Se é verdade que não se possuem dados sobre a genealogia do primeiro prelado de *Pax Iulia* de que há notícia, é possível verificar que não sem razão se elogia a sua erudição, uma vez que a crítica textual, não obstante um conturbado percurso, atribui hoje incontestavelmente a Apríngio um comentário bem elaborado e fecundo ao Apocalipse. O trabalho de M. Ferotin fixou o texto em 1900 ([4]) e A. Vega reprodu-lo em 1941 ([5]). Em 1991, A. Campo Hernandez disponibiliza a primeira versão vernácula, acompanhada do texto latino e do respectivo aparato crítico.

([1]) Cf. A. Campo Hernandez, *El Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja*, Ed. Verbo Divino, 1991, p. 23.

([2]) Cf. A. Campo Hernandez, *op. cit.*, p. 22.

([3]) Justino Maciel, *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*, Lisboa, 1996, pp. 31-43.

([4]) M. Ferotin, *Apringius de Beja. Son commentaire de l'Apocalipse écrit sous Theudis, Roi des Wisigoths (531-548)*, Bibl. Patr., Paris, 1900.

([5]) A. C. Vega, *Apringii Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin*. Scriptores Ecclesiastici Hispano Latini, X-XI, El Escorial, 1941. O *Tractatus in Apocalypsin* será citado a partir desta fonte, identificada pelas iniciais SEHL seguidas do número da página referente aos fascículos X-XI.

A avaliar pelos legados históricos, no século VI verifica-se uma proliferação da exegese sobre o Apocalipse na Igreja ocidental. O clero oriental foi desde o início relutante na aceitação da canonicidade deste texto pelo seu conteúdo enigmático e pela dificuldade de atribuir a sua autoria ao estilo do apóstolo João. No Ocidente, entre os antigos eclesiásticos a que se referia Isidoro, comparando-os com Apríngio, apenas se conhecem dois comentários, compostos no início do século IV respectivamente por Ticónio, em África, e por Vitorino, bispo de Pettau, na Panónia Superior. Ambos os autores gozam de ortodoxia duvidosa, dada a afinidade do primeiro com a heresia donatista e a marcada influência milenarista deste último. O renovado interesse pela exegese do Apocalipse no século VI pode justificar-se pela necessidade premente de preencher no Ocidente — que desde cedo admitiu a canonicidade do texto — uma lacuna na catequese dos fiéis e, talvez de modo particular, na formação dos pastores, uma vez que é presumível que a liturgia pascal incluísse a leitura de passagens referentes à parúsia e à ressurreição final, temas centrais no texto do Apocalipse ([1]).

Apríngio terá porventura aproveitado o período de tréguas concedido à Igreja católica da Hispânia pela tolerância do reinado de Teudis para tecer um comentário sobre o Apocalipse que pudesse servir de recurso à catequese e à pregação na linha da mais perfeita ortodoxia. Quase em simultâneo, Cesário de Arlés, na Gália, e Primásio de Adrumeto, em África, redigem os seus próprios comentários, um e outro tendo como horizonte de referência o texto de Ticónio, cujo estilo se integra na literatura polemista e apologética. Neste sentido, o comentário de Apríngio diverge radicalmente dos seus contemporâneos pelo seu modo de expressão serena e pela sua intenção pastoral. O bispo de Beja socorre-se de um estilo expositivo cuja finalidade parece ser a de trazer à luz a mensagem doutrinal, ascética e espiritual do misterioso texto bíblico, esclarecendo o seu conteúdo por meio de uma análise tanto quanto possível literal.

II. O *Tractatus in Apocalipsyn*

Considerando o estilo do comentário de Apríngio, só indirectamente se poderia concluir que ele fora elaborado em época de acesas polémicas entre ortodoxia e heterodoxia no seio do cristianismo. A composição do bispo pacense é uma *explanatio* que pretende esclarecer dificuldades de um texto reconhecido como arcano (*Tract. Apoc.*, I, 1; SEHL p. 1), mas cuja clarividência, enquanto promulgado por um *logos* divino, igualmente se assume (*Tract. Apoc.* XXII, 16; SEHL p. 76).

([1]) Cf. A. Campo Hernandez, *op. cit.*, p. 40.

O comentário de Apríngio segue a ordem do próprio texto bíblico, detendo-se em cada versículo para ilustrar o seu sentido literal — o recurso à análise da simbologia apenas é procurado para alguns nomes e números —, sendo a sequência do seu texto somente perturbada pela introdução do comentário de Vitorino, que Apríngio adopta sem qualquer alteração de conteúdo para o comentário do Livro desde 5, 7 a 17, 3 e para o Livro 20, 1-6, 8-10. Na época de Apríngio a exegese de Vitorino sobre o Apocalipse circulava na edição de Jerónimo que a depurou das concepções milenaristas, mas esta incompletude do texto original de Vitorino só pode verificar-se com a descoberta do manuscrito no século XV e trazido a público apenas em 1919 (CSEL 49). Apríngio assume, portanto, o texto de Vitorino-Jerónimo como se fosse a versão original saída da pena do primeiro, facto que acresce valor histórico à obra literária do bispo pacense. O estilo do comentarista lusitano e do bispo de Pettau fundem-se harmonicamente, obtendo como resultado um único Tratado que só a crítica de texto pode diferenciar ([1]).

Com efeito, a intenção de ambos é essencialmente a de expor uma doutrina, evitando o modo polémico e substituindo-o por uma leitura do texto bíblico tanto quanto possível desapaixonada e lúcida. Contudo, Vitorino considera que o Apocalipse se compreende melhor alterando a ordem dos versículos e capítulos, pois — como explicitamente afirma — com frequência o Espírito Santo recorre à anacefaleose para aprofundar alguma mensagem já registada, o que torna irrelevante a sequência do texto, desde que se desvele o seu sentido (cf. *Tract. Apoc.* VIII, 3; SEHL p. 38).

O bispo de Pettau evidencia preferentemente a concordância entre o texto do Apocalipse e o discurso escatológico de Cristo recolhido por Mt., vincando, assim, a continuidade apostólica dos dois textos neotestamentários, a fim de ressaltar a canonicidade do Livro das Revelações. Por sua parte, o bispo pacense, ao pretender sublinhar a continuidade dos dois Testamentos, opta preferencialmente por estabelecer concordâncias entre o texto do A. T. e a doutrina do Apocalipse.

Desde o início e de modo recorrente o bispo de Beja atribui a autoria do Apocalipse «a João, o mais santo dos Apóstolos» e encontra no Comentário de Vitorino a mesma convicção, bem como uma autoridade credível por se tratar de um testemunho mais próximo da época em que o vidente de Patmos regista as suas enigmáticas profecias ([2]). De facto, a atribuição do Apocalipse à autoria de João é ratificada pela recolha feita por Vitorino de alguns dados biográficos acerca da

([1]) Cf. A. Campo Hernandez, *op. cit.*, pp. 36-37.

([2]) Esta adopção do comentário de Vitorino na versão jeronimiana por parte de Apríngio permite concluir que, «conjugando todas las razones expuestas, Apríngio no escribió un comentario a todo el Apocalipsis sino sólo a los cinco primeros y cinco últimos capítulos» (A. Campo Hernandez, *op. cit.*, p. 38).

vida daquele que identifica explicitamente com o quarto evangelista. O próprio Aprígio tem o cuidado de atribuir o Apocalipse à autoria de João evangelista, socorrendo-se, desde o início do texto, dos «ensinamentos dos historiadores» para oferecer elementos que permitam situar no tempo e no espaço a composição do enigmático escrito bíblico (cf. *Tract. Apoc.* X, 11-XI, 1; SEHL pp. 40-41; XVII, 10; SEHL p. 45).

É patente a intenção de Apríngio de evidenciar que a ortodoxia se fundamenta numa hermenêutica que conjugue, no resultado da interpretação, o texto bíblico e a tradição dos Apóstolos e dos Padres, único meio de verificar o carácter inspirado da Escritura. Esta continuidade nas verdades de fé oferece a garantia da divindade da Palavra, uma vez que a eternidade é o grande atributo que define a natureza divina. A continuidade da palavra — desde a Antiga Aliança à pregação cristocêntrica dos quatro evangelistas, identificados com os quatro videntes do Apocalipse — confirmada pelos Padres, cuja doutrina se encontra inscrita numa leitura coerente do *logos* profético do Livro das Revelações, são os elementos que permitem afiançar que a verdade confiada à Igreja emana de um só autor (cf. *Tract. Apoc.* IIII, 5; SEHL p. 27), ficando assegurada a sua identificação com um único Verbo: Cristo, Deus e Homem (cf. *Tract. Apoc.* I, 12; SEHL p. 10).

Na esteira de Vitorino, contra a heresia e para abater a incredulidade, Apríngio afirma ser necessário que a pregação se fundamente num único sentir, distribuído de modo multiforme pelas sete igrejas, número simbólico que o autor identifica com a condição histórica do povo de Deus, unido intrinsecamente por um só Verbo onde se recolhe o septiforme dom do Espírito (cf. *Tract. Apoc.* I, 11; SEHL pp. 8-9). A heresia identifica-se com a mentira porque se fixa nos pensamentos dos homens (cf. *Tract. Apoc.* II, 2-3; SEHL p. 15), ao contrário da revelação do Verbo que produz um conhecimento não elaborado pelo pensamento nem escrito em poemas falazes, mas originado no mensageiro da Verdade (cf. *Tract. Apoc.* I, 1; SEHL p. 2). A pedra-de--toque que distinguirá o *logos* divino dos «disparates acerca de Deus e das opiniões estúpidas que preocupam os homens» (*Tract. Apoc.* II, 6; SEHL p. 16) é precisamente a continuidade de um mesmo discurso, contido no *Alfa* do *Génesis* e culminado no Omega do Apocalipse. Comentando a simbologia dos quatro anciãos designados em *Apoc.* IV, 10, escreve Apríngio: «Pois quando se der a conhecer o ensinamento dos Evangelistas, então far-se-á patente o que a autoridade dos Padres ensinou, o que a doutrina dos Patriarcas e Apóstolos louvou anteriormente» (*Tract. Apoc.* IIII, 10, SEHL p. 30). Na verdade, esta é uma primeira linha de orientação doutrinal promulgada pelo bispo pacense em perfeita consonância com a tradição apostólica e patrística que o antecede: a afirmação do carácter inspirado de toda a Escritura, que se pode verificar no «espírito de profecia que é a verdade, o juízo e a justiça, contidos na plenitude da fé católica» (*Tract. Apoc.* XIX, 9-10; SEHL p. 53).

A braços, por um lado, com as leituras apócrifas típicas das gnoses que desde os primeiros momentos de vivência das comunidades cristãs pulularam pela Península sob o nome de Prisciliano ou ligadas a expressões de origenismo, Apríngio marca as fronteiras da ortodoxia, consciente de que a simbologia que recheia o Livro do Apocalipse é, a um tempo, de difícil interpretação para o clero e os fiéis e solo fértil para as leituras fantasiadas e fora de contexto dos «dogmáticos e hereges» que «tentam, com a acostumada falsidade do seu erro, acrescentar ou tirar às suas palavras [de João] algo que confirme as doutrinas deles com o testemunho deste santo» (*Tract. Apoc.* XXII, 18-19; SEHL p. 77).

No horizonte de falsidade da heresia, Apríngio engloba também a posição doutrinal dos judeus: «cometem abominação o judeu e o herege, que adoram deus de forma mendaz» (*Tract. Apoc.* XXI, 27; SEHL p. 73). Com efeito, de particular relevo no contexto cultural dos primeiros séculos de cristianismo na Hispânia é a atitude hostil por parte da administração visigótica para com as comunidades judaicas. Do ponto de vista doutrinal, também a Igreja se pronunciará para manifestar as divergências essenciais, e o *Tractatus* de Apríngio dá testemunho desta situação que, em termos políticos, se agravará de modo mais cruel no século VII.

A ortodoxia da interpretação de Apríngio é notória, sobretudo quando se atende ao sentido da doutrina que expressa. Comentando os primeiros capítulos do Apocalipse, o bispo pacense regista quase sequencialmente as verdades professadas pelo símbolo de Niceia, o qual tinha em vista os desvios doutrinais do arianismo. Embora referindo-se apenas genericamente aos hereges, sem os identificar com nenhuma corrente doutrinal específica, o comentário de Apríngio expõe os principais aspectos da doutrina católica sobre a natureza trinitária de Deus, com claras repercussões no âmbito da cristologia.

Igualmente incidente neste Comentário é a questão da universalidade e unidade da Igreja que faz emergir no horizonte do seu alcance doutrinal o espectro do donatismo. Se se considera o intuito de uma fundamentação racional do dogma — e na esteira de uma tradição que já vai sendo vasta pois pode beber em fontes tão díspares no espaço e no tempo como Justino, Orígenes ou Agostinho —, o grande argumento de Apríngio é a afirmação da eternidade de Deus. Estabelecendo concordâncias entre o texto de *Ex.* 3, 14, onde Deus revela o seu nome próprio, e *Apoc.* 1, 4, onde o ratifica ao último dos Apóstolos, Apríngio expõe a sua concepção sobre a natureza eterna do Verbo em perfeito acordo com as verdades que encabeçam o símbolo de Niceia, prosseguindo com a afirmação da inefabilidade do Espírito, presente tanto na actividade criadora como no seio da Trindade. Por sua vez, a eternidade do Verbo é identificada com a natureza do Pai «em quem não há sombra de mudanças nem rotações» (*Tract. Apoc.* I, 5; SEHL p. 4).

Garantida a especificidade das pessoas e sublinhada a unidade da natureza sob o atributo da eternidade, pelo qual «nada é semelhante ao Criador [...] e ao Senhor que se deve adorar» (*Tract. Apoc.* XXII, 9; SEHL p. 75), o bispo pacense centra-se demoradamente na afirmação da união hipostática de Cristo: « uma só é a pessoa de Deus e do homem assumido» (*Tract. Apoc.* I, 7; SEHL p. 5); «a perfeitíssima carne de homem assumido, recebida pela divindade permanecendo na divindade» (*Tract. Apoc.* I, 15; SEHL p. 11). O intuito destas afirmações parece ser o de corroborar a natureza padecente de Cristo, como garantia da sua condição salvífica e messiânica (cf. *Tract. Apoc.* I, 5, 13; SEHL pp. 4-11). Este carácter cristocêntrico do comentário de Apríngio permite simultaneamente elucidar o texto bíblico, argumentar contra o judaísmo e prevenir os desvios cristológicos inerentes às múltiplas heresias suas contemporâneas. Ratificando o que se afirmara no Concílio de Éfeso, o *Tractatus* contém ainda uma profissão de fé na maternidade de Maria e na sua concepção virginal (cf. *Tract. Apoc.* I, 13, IIII, 3; SEHL pp. 10-26), extensiva à condição imaculada da pessoa de Cristo. A carne do homem assumido, Luz sem ocaso que ilumina a Cidade Celeste (cf. *Tract. Apoc.* II, 28; SEHL p. 20), «brilha com o vigor da eterna pureza e resplandece pela inhabitação do poder divino» (*Tract. Apoc.* IIII, 3; SEHL p. 26). A sequência das verdades cristológicas definidas por Niceia, enunciadas quase na mesma ordem por Apríngio (cf. *Tract. Apoc.* I, 5; SEHL p. 4), reúne-se num pequeno credo composto pelo bispo pacense. Ao interpretar, em V, 1, a simbologia dos 7 selos — encarnação, nascimento, paixão, morte, ressurreição, glória e reino eterno (*Tract. Apoc.* V, 1; SEHL pp. 30-31) — resume a sua doutrina cristológica na fórmula «*geminæ substantiæ una persona est*» (*Tract. Apoc.* XIX, 16; SEHL p. 55).

O autor do *Tractatus* detém-se a considerar a simbologia do nome e do número, tendo sempre em vista a eternidade divina, garante da condição inspirada da Escritura e da veracidade de todo o *logos* profético. O nome revela a essência da realidade. Este facto aplica-se por antonomásia à divindade quando diz de si mesma que o seu nome é SER, «pois é próprio de Deus existir sempre» (*Tract. Apoc.* I, 4; SEHL pp. 2-3). Do mesmo modo, o Apocalipse promete ao vencedor do último combate um nome novo: «o nome novo escrito na pedra é *cristão*» — nome que confere imortalidade porque envolve o dom da filiação divina em Cristo (cf. *Tract. Apoc.* II, 17; SEHL p. 19). Arreigado em Deus onde nada é velho, «[...] quem é gravado com este nome, uma vez transportado ao reino eterno, obtém a vida eterna» (*Tract. Apoc.* III, 12; SEHL pp. 22-23).

Prosseguindo o seu comentário numa linha de coerência interna, Apríngio ensaia uma interpretação pessoal de Apoc. 1, 8. Distanciando-se dos «*maiores nostros*» que, tendo-se fixado no valor numérico das letras, viram neste versículo a divindade do Espírito Santo na unidade da Trindade (cf. *Tract. Apoc.* I, 8; SEHL p. 5), Apríngio atende preferentemente à configuração dos caracteres gregos e

latinos, e interpreta a essa luz a enigmática passagem no sentido da eternidade divina antes definida. Esta manifesta-se como providência omnicompreensiva e germe de sabedoria, cujo cume se alcança pela mediação de Cristo. Deste modo, Apríngio estabelece o acordo entre o sentido das letras Alfa e Ómega, no alfabeto grego como no latino, a fim de ressaltar a universalidade e a unidade da mensagem cristã, tal como fará à hora de interpretar as etimologias dos interlocutores directos de João em Patmos: o continente asiático e as sete igrejas são, para Apríngio, símbolos da universalidade e da eternidade do *logos* cristão. Se o texto de João se circunscrevesse a um espaço e tempo determinados, esse mesmo facto seria um argumento contra a sua canonicidade. A condição inspirada deste texto exige que o Apóstolo transmita estes escritos «não só às sete igrejas ou ao mundo que então lhe interessava ensinar mas a todos os séculos futuros até à consumação do mundo. Por isso assinalou de forma mística o número e nomeou a Ásia, cujo significado é "a elevada" ou "a que caminha"» (cf. *Tract. Apoc.* I, 4; SEHL p. 2). *Catolicidade* é nota da Igreja de Cristo, contra todas as expressões sectárias, particularmente caras à heresia donatista, cujas acesas controvérsias no Norte de África estavam ainda recentes. A pluralidade dos nomes das Igrejas é consequência da sua circunscrição histórica. Mergulhada no tempo mas a caminho da Jerusalém celeste, convivendo com os que a ela se opõem por toda a espécie de agressões de que as heresias e os atentados à vida das comunidades são apenas uma expressão, a Católica percorre o seu caminho e a pluralidade de nomes refere-se aos diferentes estádios do seu desenvolvimento. Mas a sua doutrina, porque é de Cristo-Eterno, é perfeita, e dirige-se a todo o mundo, sendo a unidade e a universalidade as características que desvelam o seu fundamento divino. Assim, para Apríngio a Igreja é una, desde a sua fundação em Cristo até que dure o mundo inteiro (cf. *Tract. Apoc.* I, 11; SEHL p. 8): «a única e verdadeira igreja estabelecida nesta semana do mundo, fortalecida pela fé da Trindade e confirmada pelo arcano mistério celestial» (*Tract. Apoc.* I, 20; SEHL p. 14).

Do mesmo modo que Apríngio se serve frequentemente do significado das etimologias, igualmente faz uso do sentido alegórico dos números. Para o bispo pacense, numa interpretação que recorda necessariamente o comentário augustiniano à letra do Génesis, «em seis dias fez Deus o céu e a terra e no sétimo descansou dos seus trabalhos. E nele, diz noutro lugar, entrarão no meu descanso. Esta semana, portanto, indica a duração do mundo presente [...] até à consumação do mundo» (*Tract. Apoc.* I, 4; SEHL pp. 2-3). A profecia do Apocalipse inscreve-se nesta relação dinâmica entre o tempo e a eternidade. «Da mesma maneira que assim como no princípio [Deus] lhe deu começo, assim também proporcionará um termo à nossa própria consumação: para que o próprio fim tenha um final e a consumação a sua consumação, permanecendo em todas as coisas sempre o ser

absoluto» (*Tract. Apoc.* I, 8; SEHL p. 6). Deus, que se revela como Alfa e Ómega, manifesta simultaneamente a condição temporal do universo e da história e o seu domínio eterno sobre toda a criação, garantindo, assim, a eternidade do seu reino e, com ela, a permanência mística do mundo criado. É sobre este reino arcano que incide o conteúdo das revelações do Apocalipse. Há um fim e uma consumação do tempo. A não ser assim, a perpétua teofania de que a Escritura é testemunho pela eternidade da Palavra seria inteiramente falsa. Contudo, esse reino terminal não significa a aniquilação do presente mas a sua transformação. A essa metamorfose se referem as profecias do vidente de Patmos.

À luz desta concepção de Deus e da História, no confronto com a enigmática expressão de Apoc., 20, 2 «dominou a serpente [...] e encadeou-a por mil anos», origem de todas as controvérsias milenaristas, Apríngio, depois de invocar Deus «para que nem admitamos a interpretação errónea de muitos acerca dos mil anos, nem por excesso próprio aumentemos nós o erro», elabora a sua interpretação, recorrendo novamente à simbologia de Alfa e Ómega, mas atendendo agora ao valor numérico das letras. «Mil, em caracteres gregos, inscrevia-se com a letra *alfa*. Por *alfa*, entende-se o Princípio, que é Cristo.»

Em perfeita consonância com o que antes afirmara sobre a natureza do Verbo e a divindade de Cristo, Apríngio pode agora afirmar que a História é cristocêntrica. Os mil anos significam, na sua óptica, a eternidade do Verbo assumida na pessoa de Cristo crucificado: «portanto, no poder da sua cruz encadeou o inimigo do mundo que tentava os habitantes da terra» (*Tract. Apoc.* XX, 2; SEHL p. 58). Mais do que a força de um argumento, Apríngio retira desta expressão do Livro das Revelações um significado espiritual e ascético. Professando a sua fé na virtualidade salvífica da paixão de Cristo, mostra como é em união mística com ela, concretamente pela recepção do baptismo e da penitência, que se alcança a libertação do mal. «As almas de todos os mártires e dos fiéis cristãos ressuscitam e elevam-se do pó da terra [...] até que se realize neles o sacramento da fé e o mistério da cruz e apareçam resplandescentes na bem-aventurança eterna» (*Tract. Apoc.* XX, 4; SEHL p. 59).

Apríngio tem consciência das dificuldades que a sequência do texto apresenta a esta interpretação, já que em Apoc. 20, 3 se fala de um domínio temporal sobre o mal, não tanto pela referência aos 1000 anos quanto pela clara afirmação de que esse período terá um termo (cf. *Tract. Apoc.* XX, 3, 7; SEHL pp. 58-60). A dificuldade é contornada de modo coerente com a interpretação acerca dos 1000 anos. Se se entender que se trata de um aprisionamento do mal pela redenção de Cristo — o qual conferiu ao mundo e até à consumação dos tempos o poder de se libertar do maligno pela fé nos mistérios e pela prática sacramental —, é necessário afirmar que esse poder libertador não sucumbe, porque a sua fonte é a eternidade do Princípio, «pois nenhum tempo sucede àquela eternidade e a eternidade desse

mesmo tempo não terminará com nenhum final, nem se acabará com um número de anos» (*Tract. Apoc.* XX, 2; SEHL p. 58). «Mas depois da ressurreição [...] quando todas as coisas se tornem eternas [...] na cidadela da eternidade [...] estando todas as coisas submetidas ao único principado de Jesus Cristo e permanecendo tudo nele, será solto Satanás.» (*Tract. Apoc.* XX, 7; SEHL p. 60.)

Com efeito, na Jerusalém Celeste apenas se permite a presença da luz. O mal, mesmo submetido, não estará mais presente e por isso será solto e lançado na eterna perdição. Não se trata da sua dissolução no nada, mas do seu definitivo afastamento da presença divina (cf. *Tract. Apoc.* XX, 7; SEHL p. 60). Contornando assim a hipótese de uma leitura milenarista, esta é a interpretação sobre o «reino dos 1000 anos» que Apríngio assume como própria: «A isto chegou a nossa limitação [...] quando receou dizer que Cristo ia reinar mil anos e introduzir o tempo na eternidade.» (*Tract. Apoc.* XX, 10; SEHL p. 61.)

O Comentário de Apríngio encerra um conjunto de virtualidades essencialmente de âmbito escriturístico e teológico, parenético e espiritual, sobretudo se se tiver em conta ser intenção explícita do autor que este texto sirva de alimento à meditação da Escritura (v. g. *Tract. Apoc.* IIII, 1, 8; SEHL pp. 24-25; 29). Prova patente das suas potencialidades doutrinais e ascéticas é o facto de o Beato de Liébana o ter utilizado como ponto de referência essencial à hora de elaborar o seu comentário.

Divergindo de Apríngio pela tónica polemista do seu estilo, o monge das Astúrias transcreve e funde o texto de Apríngio no seu próprio. Este facto justifica que a obra do primeiro bispo pacense tenha permanecido no silêncio da História durante tantos séculos, pois só recentemente a crítica textual definiu o legado que se lhe pode atribuir com credibilidade.

OBRAS:

Ferotin, M., *Apringius de Beja. Son commentaire de l'Apocalipse écrit sous Theudis, Roi des Wisigoths* (531-548), Bibl. Patr. Paris, 1900.

Vega, A. C., *Apringii Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin.* Scriptores Ecclesiastici Hispano Latini, X-XI, El Escorial, 1941.

BIBLIOGRAFIA:

Campo Hernandez, Alberto, *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja*, Ed. Verbo Divino, 1991.

Garcia-Villada, Z., *Historia Eclesiástica de España*, II, 2 (Madrid, 1933, p. 256).

Maciel, Justino, *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*, Lisboa, 1996.

Cristianismo e história: Orósio

Lucio Craveiro da Silva

«A questão orosiana»

A chamada questão orosiana prende-se com as incertezas levantadas acerca da origem, datas, intenções e personalidade de Orósio. No tempo relativamente curto em que temos notícias certas dele, desenvolveu uma actividade relevante, culta e apaixonada, publica livros significativos na época da derrocada do Império Romano e participou nas contingências culturais desse tempo; contudo, oferece poucos dados biográficos, e esses fragmentários, sobre a sua vida e actividade. Apenas sabemos ao certo que em fins de 414 (a sua idade então andaria à volta dos 30 ou 33 anos) atravessa o mar para consultar Santo Agostinho em Cartago e Hipona; que a 28 de Julho de 415 se encontrava em Jerusalém, onde participou activamente no colóquio sobre Pelágio; que entre Setembro e Dezembro de 415 publicou o *Liber Apologeticus*; que por Janeiro de 416 inicia a sua viagem de retorno e se instala em Cartago, onde de 416 a 417 redige o seu principal livro, *História contra os Pagãos*, em pouco mais de um ano. Em fins de 417, propondo-se regressar a Braga, desembarca em Minorca, nas Baleares, onde recebe a notícia de que não poderia entrar em Hispânia por causa da sua situação tumultuosa e incerta. Desde então nada mais se sabe de Orósio, havendo quem conjecture que voltou a África, ou até quem levante a hipótese de ter naufragado nessa viagem de regresso. No entanto, contradizendo esta hipótese, Genádio de Marselha, tardiamente, em fins do século v, afirma que ele ainda vivia no ano de 423. Depois, Orósio perde-se no silêncio da história.

Quanto à sua origem, levantaram-se várias hipóteses: houve quem o tivesse por nascido em Tarragona por causa da sua inconclusiva frase «Tarraconam nostram»; houve quem o tivesse por nascido na Bretanha, por descrever com mais algum pormenor esses lugares nas «Histórias»; houve ainda quem propusesse

como sua terra de origem a Britânia (Corunha) por aludir com especial referência ao seu farol, esquecendo o célebre farol de Alexandria. Todos estes autores, levados por ligeiros indícios, esquecem-se de duas afirmações claras: uma, que no *Commonitorium* ele diz que, ao deixar Braga, deixou a sua «pátria» e chama aos Avitos de Braga seus *concidadãos*, «cives mei» (PL 31, col. 1211). Se Orósio fosse apenas «incardinado em Braga», como afirma Arnaud-Lindet, deveria ter escrito a palavra compresbítero, como o fez Santo Agostinho, e não concidadão, como de facto escreve.

Em todo o caso, não deixa de chamar a atenção o facto de que autores que descobrem, sem base documental, e por vezes contra as próprias afirmações do autor, subtis intenções de medo, de sinuosidade, de subserviência nas actuações de Orósio, sejam tão propensos a atribuir-lhe outras origens levados por simples indícios, com que não podem destruir afirmações mais claras, como vimos. É certo que Orósio era cidadão de Braga, pertencia ao seu clero e que, por isso, a Braga pensava regressar, com «incrível saudade», depois da sua viagem a África e ao Oriente. Que ele aponta poucos dados reais da sua vida, isso depreende-se até do seu perfil intelectual, que se prende mais com as ideias e as questões doutrinais (mais sofremos, escreveu ele, com as doutrinas dos pervertidos autores do que com as crueldades dos invasores!), e por isso se interessa menos pelos factos reais. De concreto apenas apresenta a descrição do «colóquio» em Jerusalém em que tomou parte. Onde os autores hoje estão de acordo é que a data do seu nascimento deve situar-se à volta de 380, pois Santo Agostinho chama-lhe «jovem» e os presbíteros naquele tempo, pelo menos nalgumas dioceses, que nos conste, ordenavam-se pelos 33 anos. Também se aceita geralmente que Orósio só aparece com o nome de Paulo em séculos posteriores, quando os copistas começaram a interpretar o P de (Presbiter) por P de (Paulus).

Nos finais do século IV e princípios do século V, o Império Romano entrava em agonia, invadido pelas incursões germânicas. Roma cai em 410. E com a queda do Império ruíram ou estremeceram as suas instituições e com elas a cultura que se fora difundindo lenta mas firmemente até aos confins do Oceano na Península Ibérica. É nesta altura do Império Romano agonizante e nas terras bracarenses da Galécia que decorre a vida de Orósio. Nesta região, no Baixo-Império, a principal cidade era Braga, capital da Galécia (entre Douro e Minho e Galiza), florescente centro comercial, servido por cinco vias romanas e de fácil acesso aos portos do mar. Gozava de grande prosperidade económica (*Bracara dives*, segundo Ausónio), como o comprovam as recentes escavações arqueológicas; a sua área urbana abrangia mais de 50 hectares e o seu comércio estendia-se não só à Península mas alargava-se, via marítima, ao Norte de África, ao Próximo Oriente e às Ilhas Britânicas.

Braga assimilara a cultura romana, pois devia possuir escolas bem estruturadas, com *ludi magistri*, gramáticos e retóricos onde se formavam funcionários, eclesiásticos e homens de letras. Nelas aprendiam exclusivamente língua e cultura latina e não estudavam grego e muito menos as línguas locais, que foram desaparecendo. Nelas se formou Orósio, como o comprova o seu livro *História contra os Pagãos*, escrito em menos de dois anos, num latim vigoroso, exuberante e com domínio amplo da cultura de então. A confirmá-lo está a lista de autores que ele utilizou: Tito-Lívio, César, Floro, Eutrópio, Justino, Eusébio, Suetónio, Tácito, Rufino... além dos que ele mostra conhecer da tradição cristã.

Arruinada Roma e o seu império, o centro vivo da cultura deslocou-se então para Cartago e o Norte de África, Jerusalém e o Próximo Oriente. Ali já antes, principalmente com Tertuliano, Cipriano, Lactâncio, vigorara uma cultura notável chamada Antiguidade Tardia que agora florescia, sobretudo com Agostinho e Jerónimo.

Por isso era muito natural que Orósio, ainda «jovem», desejasse alargar e completar a sua formação bracarense e esclarecer algumas dúvidas surgidas nas polémicas locais, visitando os centros mais importantes de animação cultural e suas bibliotecas, e contactando pensadores de renome como Agostinho em Cartago e Hipona, e Jerónimo em Belém e Jerusalém. Essas viagens culturais eram frequentes e até conhecemos na região, além de Orósio, outros bracarenses contemporâneos, como os Avitos, que se dirigiram igualmente ao Oriente. Assim não podemos acolher a opinião gratuita de Corsini ([1]) ao afirmar que Orósio deixou Braga por medo físico dos invasores. Aliás, o próprio Orósio nos informa que eles facilmente se cativavam e vendiam por pouco dinheiro...

Acontece que, nessas viagens, Orósio vai ser espectador atento e interessado de três importantes cenas históricas ou factos culturais em que interveio como testemunha privilegiada: 1) da situação cultural e religiosa da Galécia, que ele descreve sumariamente no *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, dirigido a Santo Agostinho; 2) duma cena frisante do conflito pelagiano e antipelagiano acerca das relações entre a liberdade humana e a graça divina no seu *Liber apologeticus contra Pelagianos*. É interessante que intervenha no despontar de um problema como este, das relações entre a graça e a liberdade no homem, que terá o seu apogeu mais tarde, embora noutras perspectivas, na história da filosofia portuguesa, com o *Molinismo*. Além disso, em volta desta intervenção de Orósio em Jerusalém podemos surpreender também um episódio do choque bem significativo entre as mentalidades orientais e ocidentais, que ainda perdura até hoje; 3) finalmente Orósio assiste, com as invasões germânicas, ao

([1]) Eugenio Corsini, *Introduzione alle Storie di Orosio*, Ediz. Giapichelli, Torino, pp. 18-33.

desabar da civilização romana e ao dealbar de uma nova perspectiva cultural para a Europa, o que origina o seu livro de história universal *Historiæ Libri septem contra Paganos*, cuja repercussão foi tão profunda e generalizada que justamente é tido como «um dos fundadores da Idade Média» e a sua presença perdura até à Idade Moderna ([1]).

Sob o ponto de vista filosófico, interessa determo-nos sobretudo nesta «História em sete livros contra os Pagãos»; quanto aos seus dois livros menores que acima mencionámos, apenas procuraremos situá-los no seu contexto histórico e cultural.

O *Commonitorium* é, sobretudo, uma breve agenda de assuntos que se agitavam na paisagem cultural da Galécia e que Orósio se propunha esclarecer com Santo Agostinho e foi escrito ou por iniciativa própria ou a pedido do santo doutor. Sobre um fundo gnóstico que se estendia na cultura peninsular de então emergiram duas correntes religiosas que polemizavam contra a doutrina católica: primeiro o priscilianismo, que crescera sobretudo após a morte cruel de Prisciliano, que os adeptos encaravam como mártir, no ano 385, em Tréveris, onde residia a corte imperial. Depois surgira, embora em menor escala, o origenismo defendido por um Avito vindo do Oriente contra outro Avito, adepto de Victorino, que regressara de Roma e finalmente se converteu também ao origenismo.

Prisciliano (345-385) aparece ligado às doutrinas gnósticas e maniqueias antes difundidas por toda a Ibéria. As suas doutrinas inundaram não só a Galécia mas chegaram também à Lusitânia e à Bética.

Orígenes foi um dos primeiros autores que tentou aproximar a mensagem cristã da cultura grega, principalmente através do platonismo. Culturalmente aí reside o seu valor, hoje bastante reabilitado. É natural que Orósio sentisse, por um lado, interesse por um autor inovador de larga influência noutras terras e, por outro, sofresse perplexidade em o compreender pois Orígenes é um autor difícil. Ele mesmo confessa: «Começaram [os dois Avitos] a ensinar muitas sublimidades de Orígenes a que a própria verdade leva pequena vantagem» (PL 31, 1211). A sua doutrina platonizante do destino das almas e a sua cristologia despertaram-lhe, naturalmente, interrogações que desejava esclarecer. No entanto, o origenismo propalado pelos dois Avitos recém-chegados, e algum tempo depois por Baquiário, parece ter ficado reduzido apenas a alguns cenáculos intelectuais. As doutrinas priscilianistas, pelo contrário, radicadas no povo, mantiveram-se ainda por bastante tempo e só desapareceram da Galécia um século mais tarde, com a intervenção de S. Martinho de Dume e a conversão dos suevos. Entrementes os alanos, vândalos

([1]) Cf. E. K. Rand, «Founders of Middle-Age», in *Settimana di Studii Medioevali, XVII*, Spoleto, 1970, p. 87; Fabrizio Fabrini, *Paolo Orosio, Uno Storico*, Roma, 1979, pp. 4-45.

e suevos invadiram a Península em 409 e chegaram a Braga. No *Commonitorium*, Orósio não menciona neles o arianismo, pois então os suevos eram ainda pagãos, e apenas indirectamente se refere aos invasores ao escrever: «Dilacerati gravius a doctoribus pravis quam a cruentissimis hostibus summus» (PL 31, 1213), «fomos mais gravemente dilacerados pelos doutores pervertidos do que pelos crudelíssimos inimigos». No *Commonitorium*, ao perguntar-se pelas razões da sua viagem, exclama: «reconheço agora por que vim: involuntariamente, sem necessidade, sem consentimento, saí da minha pátria, levado por uma força oculta até me encontrar nestas praias» (PL 30, 1211-1216). Esta força oculta que o impelia deveria certamente provir do desejo de alargar a sua cultura e esclarecer as suas dúvidas e interrogações interiores.

De facto, era sobre as doutrinas espalhadas à sua volta que ele queria consultar Santo Agostinho. Dele recebeu uma recepção acolhedora: «veio ter comigo um jovem religioso, irmão na paz católica, filho pela idade, Orósio nosso colega na honra do presbiterado, de engenho vivo, palavra pronta, ardoroso no estudo, desejando ser prestável na casa do Senhor» (Agostinho, *Epístola* 166; PL 33, 720--721). Nesta ocasião, esclarecidas as suas dúvidas, demorou-se pouco tempo em Hipona ou Cartago com Santo Agostinho. Depois voltará! Agora queria ir a Belém consultar S. Jerónimo sobre a interpretação das Escrituras de que era oráculo na Igreja do Ocidente.

Mas nessa altura travava-se na Palestina uma grande polémica sobre o pelagianismo, alimentada pela presença do próprio Pelágio. Este tinha sido acolhido mais favoravelmente pelo bispo de Jerusalém, pois os orientais ligavam menos importância do que os ocidentais às questões humanas e discutiam com maior entusiasmo as questões trinitárias, cristológicas e divinas. Por isso a colónia latina, tendo à frente S. Jerónimo, não mantinha as melhores relações com o clero oriental de Jerusalém; e esta atitude de benévolo acolhimento a Pelágio mais exacerbou os ânimos. Orósio tomou logo partido contra Pelágio a favor de Agostinho e Jerónimo. Trazia consigo os textos de condenação de Celéstio no Norte de África e tentou aplicá-los a Pelágio. A polémica chegou ao rubro e o bispo João convidou Orósio a apresentar estes documentos num colóquio, a 30 de Julho de 415, onde esteve presente o próprio Pelágio. Conhecemos a narrativa desse colóquio apenas pelo próprio Orósio no seu livro *Apologeticus*. É uma bela página de literatura polémica, cuja narração viva e dramática diríamos um belo texto jornalístico, neste aspecto excepcional nos escritos de Orósio, sempre mais preocupado em discutir ideias do que em descrever situações concretas.

Como se vê por este livro, Orósio sentiu necessidade de se defender pois o colóquio não lhe correu de todo favorável. Foi mal interpretado na sua opinião e, no meio, teve de mudar de intérpretes pois não dominava o grego e percebeu que

não traduziam correctamente as suas palavras. O próprio bispo João, algum tempo depois, tendo encontrado Orósio, increpa-o vivamente: «Por que vens tu, blasfemador?» Orósio ficou pasmado. O bispo explica: «Ouvi-te dizer que o homem não pode viver sem pecado, mesmo com a graça de Deus» (PL 31, 1178-1179). Orósio defende-se da acusação energicamente. Queixa-se da má interpretação e alega que nunca proferiu semelhante afirmação.

Não vem a propósito entrar agora pormenorizadamente na análise da segunda parte do livro *Apologeticus* em que Orósio expõe a sua posição doutrinal sobre a liberdade humana, o pecado e a graça. Orósio era ainda relativamente jovem e não tinha amadurecido bem as suas ideias. Além disso, usa expressões ora de ironia fina ora violenta, mesmo excessiva para com Pelágio por quem se mostra pouco compreensivo. No entanto, Orósio representa papel significativo na polémica de Jerusalém: porque assiste e é, em parte, vítima do ambiente duro que se respira entre os latinos e os orientais e revela os inícios de um fosso que não só não desapareceu mas se alargou ao longo da Idade Média e ainda perdura, e, como atrás dissemos, para a nossa história da filosofia não deixa de ser curioso que um bracarense tome parte, perante a presença do próprio Pelágio, no surgimento, embora episódico, de um problema difícil e importante que vai emergir com violência, séculos depois, com a *Concórdia* de Molina na Universidade de Évora e o *Banesianismo* na Universidade de Salamanca e apaixonou então a Europa: a tentativa de explicação coerente da eficácia da graça divina com a liberdade humana. Pelágio ensinava, segundo o próprio Orósio, que «o homem pode viver sem pecado e guardar facilmente os mandamentos de Deus, se quiser» (cfr. PL 31, 1176-1177). Era uma afirmação clara da influência estóica: o homem poderia realizar a sua vida de perfeição, sem Deus, *se quiser.*

Não nos interessa aqui expor a doutrina de Pelágio e a sua condenação por Santo Agostinho e S. Jerónimo, tanto mais que o próprio Orósio, depois de se defender, deixa Belém e Jerusalém e não volta ao assunto.

Pouco tempo se demorou Orósio na Palestina. Abandona-a nos princípios de 416 e regressa a África, como tinha prometido a Santo Agostinho. E depois de o contactar, instala-se em Cartago onde se lançou a escrever o seu livro *História* em pouco mais de um ano...

De 416 a 417, Paulo Orósio redigiu a sua obra de maior alcance que foi a *Historiarum adversus paganos Libri VII.* A ideia de escrever esta «História contra os pagãos em sete livros» foi-lhe em parte sugerida por Santo Agostinho, como indica no prólogo, e tinha um fim polémico. Perante o descalabro do Império Romano, depois das invasões dos Germanos, os povos interrogavam-se ansiosamente: que vai ser de nós e do mundo? Os pagãos atribuíam indevidamente esse descalabro ao cristianismo. É para dar uma resposta que Orósio vai compor a sua história.

As suas fontes são conhecidas. Orósio abalançou-se a redigir o seu compêndio de história baseado em autores como Salústio, Suetónio, Justino e Tito-Lívio (este provavelmente através dum resumo ou epítome). Serve-se ainda de escritores que não cita como Eusébio, Rufino, Floro e Eutrópio. Orósio, com uma cultura ampla, dispunha, como fontes, dos livros dos principais cronistas e historiadores de então. Mas mesmo sob este aspecto, é original na concepção e nas grandes divisões que ele introduz no seu manual de história e correspondem a cada um dos livros: Livro I da criação do mundo à fundação de Roma. Livro II até à conquista de Roma pelos gauleses e a batalha de Cunaxa. Livro III até à partilha do império de Alexandre. Livro IV até à destruição de Cartago pelos romanos. Livro V até ao fim da guerra civil. Livro VI até ao principado de Augusto e ao nascimento de Cristo. Livro VII, o mais longo, é consagrado aos acontecimentos contemporâneos da era cristã. As divisões estão bem estabelecidas, pois esses acontecimentos marcam geralmente momentos decisivos na história da civilização antiga. Noutra perspectiva, estes livros descrevem a sucessão dos quatro grandes impérios: o assírio, o macedónico, o cartaginês e o romano.

O sucesso da obra de Orósio foi considerável. Com grande clarividência conseguiu abarcar num volume reduzido os principais factos legados pela história antiga, num estilo vivo e condensado. Era a primeira história universal publicada por um autor cristão e por isso vai constituir o manual que toda a Idade Média lê, cita e repete. São inumeráveis os manuscritos que a transcreveram e ainda hoje existe mais de um milhar desses manuscritos. Chegou a ser traduzido para anglo-saxónico e árabe e foi dos primeiros livros que a invenção da imprensa difundiu.

Mas o seu livro não vale tanto pela história, de que é sobretudo um manual, embora valioso, pois só na narração dos factos contemporâneos é testemunha original, mas vale ainda e principalmente pela filosofia com que ele apresenta esses factos históricos. «Ainda hoje vale a pena ler alguns destes capítulos cortados de apóstrofes, com ideias aproveitáveis sobre o sentido íntimo e profundo da evolução da humanidade» (1). É que Paulo Orósio não pretendeu fazer mera narrativa dos acontecimentos nem encontrar apenas as causas próximas que os motivaram. Quis, através dessa narrativa, estabelecer as leis que regem a história da humanidade, encontrar o sentido profundo do seu desenvolvimento. Levado pelas perspectivas teológicas da Bíblia, procurou interrogar-se sobre a chave dos acontecimentos, o íntimo porquê do que sucedeu no mundo. E assentou que a razão que explica todo o desenrolar dos acontecimentos é a Providência de Deus

(1) Mário Martins, *Correntes de Filosofia Religiosa em Braga (Séculos IV a VII)*, Porto, 1950, p. 151.

no mundo. A história é teofânica e providencial. E como Cristo foi a manifestação perfeita de Deus na história, toda ela terá n'Ele o seu centro e a sua explicação.

A História de Paulo Orósio entra em parte na família da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho onde Cristo é o centro e a salvação da história humana. Mas Santo Agostinho dirigia-se principalmente aos cristãos. Paulo Orósio escreve a sua história tendo em vista os pagãos. E a filosofia da história podia ser compreendida e aceite por eles, pois também admitiam que a Providência opera sem cessar na organização progressiva do universo. A filosofia da história deve descobrir esse plano de Deus na história do mundo. Tal é o objectivo que se propõe Paulo Orósio: encontrar esse plano e propô-lo aos seus leitores pagãos que estavam desorientados com a ruína do Império Romano. Agora sofria-se mais do que nunca! Precisamente quando triunfa o cristianismo e parece que a dor devia diminuir por Cristo ter vencido os deuses do paganismo, aumentaram os sofrimentos. Orósio vai responder a essa dificuldade, e na resposta nem sempre foi inteligente. Muitas vezes ilude os factos, outras exagera as desgraças do mundo antigo e foca isoladamente alguns aspectos favoráveis dos tempos presentes. Guerras? Sempre as houve. Desgraças? Houve-as maiores noutros tempos. Todas essas guerras e desgraças nasceram do pecado e da soberba. Para os homens vencerem essa soberba e aprenderem o caminho da paz precisam de um mestre e foi por isso que Cristo nasceu no tempo de César Augusto.

Como é que Paulo Orósio vai desenvolver a sua tese e como é que ele a vai propor aos pagãos? Quem, em resposta a esta pergunta, melhor formulou a perspectiva e a metodologia de Paulo Orósio foi certamente Mário Martins. Por isso, apesar de transcrição longa, não resistimos à tentação de o citar: «Paulo Orósio, neste ponto, vai revelar uma finura psicológica enorme, com a sua teoria da avaliação dos factos históricos. Estrutura-se essa teoria sobre o princípio ético da igualdade essencial dos povos e sobre uma lei psicológica de vastas consequências: 1. *"qualquer povo, cujos interesses estejam em jogo, possui igual direito a ser considerado ponto de referência, para um juízo de valor acerca dum facto ou duma época histórica"*; 2. *"A nossa emotividade, ante o mal, está na razão inversa da sua distância, no espaço e no tempo"*. Do primeiro destes princípios deriva esta conclusão: se um povo julga tal ou tal facto útil, pode ser que o outro pense de maneira contrária e com o mesmo direito. Simples questão de pontos de vista. Nenhum deles, nem mesmo o romano, pode tornar-se um absoluto para a avaliação dos factos históricos, como se tudo, no mundo, devesse ser apreciado em função do Império Romano. Esta teoria visava libertar o homem e o historiador do seguinte preconceito: tal época foi boa, porque Roma, então, prosperava. Outra foi má porque o Império sofreu. Com razão Paulo Orósio lhe retorquia: Não! Há outras medidas de avaliação! O que é bom para uns, pode ser um mal para os restantes.

«A felicidade romana talvez fosse a desgraça doutras nações, com direitos substancialmente iguais a serem felizes. E o que se afirma do Império Romano vale, também, a respeito de qualquer outro povo de senhores, para nos servirmos duma expressão germânica. Por exemplo: que foi Alexandre Magno para o Oriente, com todas as suas tropas? Um abismo de desgraças e um turbilhão cheio de crueldade — *gurges miseriarum atque atrocissimus turbo totius Orientis*! Assim pensaria qualquer asiático esmagado pelos seus corcéis vitoriosos. No entanto os sofrimentos duns transformaram-se em louvores e glória para os outros. [...] "Mas, dirá alguém, estes [scl. os godos e suevos] são inimigos de Roma. — Respondo: Também Alexandre, no seu tempo, era considerado inimigo, por todo o Oriente. E também assim olhavam para os romanos os que eram atacados por eles, apesar de estarem quietos e ignorados. De facto, insistia Paulo Orósio, a prosperidade romana alicerçava-se na miséria dos vencidos. A Hispânia, «durante duzentos anos, regou com sangue todos os seus campos [...]". Com "ventre insaciável, comendo tudo e sempre com fome" Roma alimentava-se das "riquezas tiradas a todas as cidades destruídas e às terras desoladas". Evidentemente, no tom justiceiro destas passagens [...] o que mais interessa é a afirmação da igualdade dos povos e a negação de que os interesses imperialistas do vencedor possam tornar-se um absoluto, uma norma ética suprema imposta à consciência humana. [...] Precisamos, numa palavra, de altear-nos ao ponto de vista divino, ao sentido sobrenatural que a Providência imprimiu aos Estados e aos indivíduos.

«Passemos agora à teoria da *relatividade emocional*. À medida que os acontecimentos se afastam de nós, deixam de nos impressionar mal e uma saudosa beleza envolve-os num manto de misericórdia. E Paulo Orósio recorda aos seus compatriotas como o terror de Alexandre chegou à Península Ibérica, nas extremidades do mundo. E daqui partiram embaixadores, para implorar um pouco de benevolência ao vencedor de Ciro. Mas, quem se lembrava disso? Ninguém! Pois bem, quando se trata de casos recentes, "nós julgamos que temos de nos recordar eternamente de um ladrão ter entrado, de passagem, num canto, estando a maior parte do mundo em paz!". E tudo isto porquê? Por esquecermos a maldade dos tempos distantes, em que outros sofriam os factos na própria carne e na aflição do espírito. Efectivamente, o tempo transforma a lembrança das desgraças antigas em meros exercícios literários, para os poetas comporem e as crianças lerem nas escolas. E Paulo Orósio recorda uma passagem da Eneida (I, 203) em que o velho Eneias diz este verso, depois dos perigos e naufrágios: *Forsan et hæc olim meminisse juvabit*! Isto é: Talvez, mais tarde, dê gosto recordar estas coisas! E o presbítero bracarense continua: "o passado é tanto mais agradável de contar quanto mais dolorosos são os factos narrados. O futuro parece sempre melhor, pois torna-se amável pelo aborrecimento das coisas presentes. Por isso, não se pode estabelecer

nenhuma comparação justa com as desgraças actuais, pois estas, sejam elas quais forem fazem-nos sofrer mais do que as desgraças passadas ou futuras, por grandes que se digam, porque então elas não existem de nenhuma forma". [...] Paulo Orósio devia ser um temperamento reflexivo e aprendera, por experiência própria, a nossa relatividade emocional na avaliação dos fenómenos históricos: Eu mesmo, diz ele, ao recordar as devastações vitoriosas de Alexandre Magno, "chorei, porventura? Porventura, ao atentar nestes factos, fiz minhas as desgraças dos antigos, devido à nossa igual situação? E no entanto, quando falo de mim e conto como, primeiramente, vi os bárbaros desconhecidos e fugi à sua malvadez, como afaguei os dominadores, como dirigi súplicas aos infiéis, como procurei escapar às suas insídias e, finalmente, perseguindo-me eles no mar e atirando-me com pedras e dardos, como escapei envolvido num súbito nevoeiro, estando eles já a deitar-me as mãos — quereria eu, então, comover, até às lágrimas, todos os meus ouvintes e, em segredo, teria pena de eles a não terem". Numa palavra: Na avaliação dos factos históricos temos de nos libertar do perto e do longe, do que está próximo do nosso egoísmo ou do que nos impressiona por se passar debaixo dos nossos olhos, a fim de não julgarmos que a nossa dor ou a dor da nossa época é a dor maior da história. Só desta sorte poderemos ler, nos acontecimentos, a justiça e a bondade de Deus no mundo, mesmo quando nos faz sofrer.» (1)

Tal é a filosofia da história de Paulo Orósio e a sua concepção providencialista e messiânica que explica o sentido íntimo dos acontecimentos e a hermenêutica por ele adoptada para a sua realização. Esta concepção dominou toda a Idade Média e mesmo o Renascimento e teve um dos seus apogeus, a meu ver, no *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. Só com Hegel e Marx encontramos uma nova concepção da história, de base filosófica, assente em novas perspectivas e diferentes pontos de vista.

Vou tocar num último problema: as relações entre Paulo Orósio e Santo Agostinho. Tem-se afirmado com insistência que Paulo Orósio é um simples discípulo de Santo Agostinho e que o seu pensamento é um mero reflexo do *De Civitate Dei*. Terá sido assim? Foi Paulo Orósio, como afirmou certo autor, um daqueles homens que nascera para viver na penumbra dos outros pensadores e para ser eternamente um discípulo?

É certo que Paulo Orósio ficou devedor a Santo Agostinho. De Agostinho recebeu Orósio a sugestão do seu plano de trabalho como ele mesmo confessa: «Minha humilde pessoa deve tudo o que fez à tua direcção paternal, minha obra inteira te pertence pois ela procede de ti e volta para ti, e assim a minha única contribuição é a de a ter executado com alegria» (*Lib. Hist.*, prefácio). Mas não nos devemos deixar

(1) Mário Martins, *op. cit.*, pp. 189-195.

iludir por este tom de total submissão; trata-se de um prefácio e os autores, mais naqueles tempos do que hoje, tendiam neles ao exagero e à modéstia. Orósio começou a investigar os factos por indicação de Agostinho; mas ele foi mais além e escreveu um «pequeno opúsculo» e foi Juliano de Cartago e não Santo Agostinho quem lhe pediu esta obra. Paulo Orósio prepara materiais por indicação de Agostinho mas não trabalhava, portanto, com ele apenas. Conhecia os dez primeiros livros do *De Civitate Dei*, mas nessa altura Santo Agostinho estava compondo o Livro XI precisamente sobre o tema que sugerira a Orósio. Nesse tempo, portanto, parece Orósio um investigador às ordens do bispo de Hipona e cumpriu bem o seu ofício pois, a ser verdade esta afirmação, sugeriu algumas das mais belas páginas do *De Civitate Dei* [1].

Todos estes factos, por isso, não nos dão jus a considerar Orósio como um simples discípulo de Agostinho. Primeiramente, Orósio foi um investigador independente. Preparou materiais para Agostinho mas foi ele quem os buscou e foi mais além pois, de facto, só os primeiros livros correspondiam ao pedido de Agostinho. Sobre muitos factos ocorridos naqueles anos de invasão peninsular, ainda hoje Orósio é a única fonte histórica. Sobre a invasão de Roma, vê-se, pela simples comparação de textos, que Agostinho e Orósio usavam fontes diferentes. Orósio refere-se a testemunhas oculares que ele próprio consultou e ouviu.

Mas mais importante que tudo isto é a sua visão pessoal e diferente dos factos. Agostinho viveu em plena civilização romana, confiou na reabilitação dessa civilização, sentiu-se profundamente romano. Paulo Orósio, embora de raiz romana, pertence a outra geração, a outro povo e a outra cultura. Fugitivo e exilado, adaptou-se à nova pátria universal onde a mesma cultura florescia. Duvida não só da estabilidade mas também das vantagens dos alicerces da sociedade romana (que ele é dos primeiros a chamar România). Contrapõe até a essa sociedade e cultura uma grande admiração pela Hispânia e sente-se peninsular, algo diferente dos romanos. Nota os defeitos, as inferioridades dos romanos; mostra até certa simpatia pelos «bárbaros» invasores, defende-os daqueles que os julgam seres odiosos, narra como por vezes se arrependeram das atrocidades e como se acomodaram a uma vida normal e agrícola.

Muitos, diz, até preferiram servir aos invasores com uma liberdade limitada do que a Roma com o tributo. Antevê a conversão dos bárbaros, fecundados pelo Cristianismo. Agostinho louva os patrícios romanos, Orósio vergasta-os. É certo que também Agostinho pressentira uma nova época, mas Paulo Orósio, ao interpretar esses factos até às últimas conclusões, vai mais além e aceita-lhes todas as consequências. A sua admiração desloca-se para as novas perspectivas da história

[1] Vd. Vaz de Carvalho, «Dependerá Santo Agostinho de Paulo Orósio?», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11-1 (1955), 142-152.

e é o primeiro escritor que manifesta simpatia pela sua terra, especialmente pela Celtibéria, preludiando assim de alguma maneira o sentimento nacionalista dos diversos Estados europeus que começavam a despontar. Um homem que manifesta pontos de vista tão diferentes e tão independentes pode ser considerado como simples discípulo?

Mas há mais. Tanto Agostinho como Orósio concebem a história como o desenrolar unitário dos acontecimentos sob a acção da Providência. Mas Agostinho não pode ser considerado, no *De Civitate Dei*, se não incidentalmente como historiador; ele é sobretudo o teólogo, o pensador que à luz da Escritura e da Tradição expõe a sua concepção dos acontecimentos com argumentos dogmáticos e escriturísticos. É que Agostinho dirigia-se sobretudo ao pensamento católico: quer aos seus diocesanos e colaboradores quer àqueles que dos quatro pontos cardeais se voltavam para ele como luz da fé e fortalecedor das inteligências vacilantes. Paulo Orósio, pelo contrário, dirigia-se sobretudo aos pagãos: *adversus paganos*, aos não-crentes. Por isso firma-se sobretudo em argumentos históricos. A mesma Escritura é nele apenas aproveitada mais como fonte de factos do que como argumento de fé. A sua visão da história foi, portanto, concebida num tom mais racional e filosófico. Santo Agostinho foi o grande teólogo da história; Orósio o filósofo da história. Se a ideia da história providencialista lhe foi sugerida por Agostinho, Paulo Orósio explorou-a num sentido diferente. E tão diferente que nós talvez subscrevamos a opinião daqueles que afirmam ser Orósio o primeiro autor que escreveu uma verdadeira história universal, apesar das anteriores histórias romanas.

Este facto tem sido pouco posto em relevo e, no entanto, ele, só por si, daria a Orósio um bom lugar na História do Pensamento. Se foram os gregos os primeiros que conceberam as regras da história, foi Orósio, presbítero bracarense, quem primeiro escreveu uma história com sentido plenamente universal. É certo que antes de Orósio, Tucídides, e sobretudo Políbio, escreveram uma história de sentido cosmopolita e conceberam o género humano como um todo. Dentro desta concepção, de nítida influência estóica, Políbio, redigiu até um esboço de história universal, ao formular a lei dos círculos históricos. Mas estes círculos eram reversíveis; a história repetia-se. Também não foram Agostinho nem Orósio os primeiros a afirmar o sentido providencialista da história. Já antes o fizeram, cada um a seu modo, Eusébio de Cesareia, Lactâncio, Sulpício Severo... Mas é Paulo Orósio quem realiza esta concepção com mais profundidade ao conceber a história como um desenrolar de desígnios todos orientados para um facto histórico: a Redenção. A Providência é quem orienta e unifica esses factos, como em Agostinho; mas a Providência passou a orientar esses factos de uma maneira humana, dentro já do tempo, pois Deus fez-se homem e, à luz desse facto, tanto o passado como o futuro recebem uma nova unificação e a história ganhou um novo sentido.

OBRAS:

Orose, *Histoire (contre les Païens)*, Texte établi par Marie-Pierre Arnaud-Lindet, Les Belles-Lettres, Paris, 1990.

Orósio, Paulo, *História contra os Pagãos*, versão portuguesa de José Cardoso, Universidade do Minho, Braga, 1986 (prepara-se a sua revisão).

Zangemeister, Carolus, *Pauli Orosii Historiarum Adversus Paganos Libri VII*, Lipsia, 1889.

BIBLIOGRAFIA:

Carvalho, J. Vaz de, «Dependerá Santo Agostinho de Paulo Orósio»?, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11-1 (1955), 143-153.

Corsini, Eugenio, *Introduzione alle Storie di Orosio*, Ed. Giappichelli, Torino, 1968.

Fabrini, Fabrizio, *Paolo Orosio, Uno Storico*, Edizioni di Storia e Leterattura, Roma, 1979.

Fink-Erese, G., «San Agustín y Orosio», *Ciudad de Dios*, 167, 2 (1954).

Freire, J. Geraldes, «Factores de individualidade do Ocidente Hispânico», *Revista Portuguesa de História*, 22 (1985), 114-135.

Gomes, J. Pinharanda, *A Patrologia Lusitana*, Lello, Porto, 1983.

Hamman, A., «Orosius de Braga et le Pélagianisme», *Bracara Augusta*, 21 (1967), 346-455.

Janvier, Ives, *La géographie d'Orose*, Belles-Lettres, Paris, 1982.

Lacroix, Bénoit, *Orose et ses Idées*, Inst. d'Études Médiévales, Paris, 1965.

Lippolde, Adolphe, *Introdução, tradução italiana e notas das «Histórias de Orósio»*, Ed. Mandadori, Vicenza, 1976.

Martins, Diamantino, «Paulo Orósio — sentido universalista da sua vida e da sua obra», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11-2 (1955), 375-784.

Martins, Mário, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga (Séculos IV-VII)*, Tavares Martins, Porto, 1950.

Miranda, José Carlos de, *Liber Apologeticus*, trad. port. no prelo.

— «Orósio, de Braga a Jerusalém — questão orosiana reproposta», *Revista Portuguesa de Humanidades*, 1, Braga, 1997, pp. 19-42.

Pereira, López, «Estado de la Cuestión Bibliográfica sobre Orosio», *Euphrosyne*, 18, (1990).

Torres, Amadeu, «Orósio e a sua mensagem no fim do milénio», *As Humanidades Greco-Latinas e a Civilização Universal*, Instituto de Estudos Clássicos, Coimbra, 1987.

S. Martinho de Dume

Lucio Craveiro da Silva

1. Quando Orósio viajou da Galécia para o Norte de África e o Oriente, já Braga tinha sido invadida pelos suevos em 411, e nela abalaram e enfraqueceram as florescentes estruturas culturais e políticas do Império Romano. Com a preocupação absorvente de se instalarem finalmente na terra conquistada, reservaram para si dois terços do domínio e exploração das terras agrícolas deixando para os hispano-romanos apenas um terço; mas, reconhecendo a superioridade cultural destes, aceitaram os matrimónios mistos e foram assimilando a sua cultura e até a sua língua. Para um hispano-romano o invasor suevo, a princípio, era bárbaro no sentido grego, isto é, uma nação estrangeira de cultura inferior. Mas pouco a pouco foram-se mesclando, surgindo assim um povo novo, com tradições romanas e contribuições germânicas que formou o Estado suevo com a capital em Braga, e cujo domínio chegou a alargar-se à Lusitânia e à Bética. Eram de religião pagã, converteram-se superficialmente ao catolicismo no tempo de Remismundo (464) mas depois, como os visigodos (seus vizinhos que mais tarde os venceram e conquistaram em 585), aderiram ao arianismo.

É nesta altura que aparece S. Martinho de Dume que converte o rei Teodimiro (559-570), a sua corte e o povo suevo definitivamente ao catolicismo. O valor da presença cultural de S. Martinho foi decisivo e notabilíssimo, enriquecido por completa tradição romana, conhecimento dos movimentos contemporâneos religiosos e capacidade de organização e de influência pessoal. Com a sua acção inovadora e profunda, deu nova orientação religiosa e cultural aos povos da Galécia e à corte sueva e o seu influxo estendeu-se mesmo à Ibéria como o atesta, entre outros, Santo Isidoro de Sevilha, uns 40 anos depois.

2. A cronologia relativa a S. Martinho é a seguinte ([1]):

464 — (Remismundo) os suevos abraçam o «cristianismo»
518-528 — nascimento de Martinho
550 — chegada de Martinho à Galécia (por providência divina: *divinis nutibus actus*, segundo ele se expressa).
556 — 5 de Abril: sua sagração episcopal como bispo de Dume
558 — (depois de 1 de Maio) (Ariamiro) Teodomiro, rei
558 — (11 de Agosto?): dedicação da Basílica de Dume
561 — (1 de Maio): I Concílio de Braga. Os suevos abraçam o catolicismo por influência de S. Martinho
569 — Bispo Metropolitano de Braga
570 — Miro, rei
572 — (1 de Junho): II Concílio de Braga convocado e presidido por S. Martinho.
579 ou 580 — (20 de Março): morte de S. Martinho.

Qual a nacionalidade de Martinho e a origem da sua notável cultura clássica? L. Ribeiro Soares, analisando os textos latinos que nos restam e apontam a sua naturalidade: *Panoniis genitus* (S. Martinho), *Panoniæ ortus fuit* (S. Gregório de Tours) e *Panoniæ, ut perhibent, veniens e parte Quiritis* (Venâncio Fortunato) ([2]), conclui, a meu ver neste caso corrrectamente, que estas expressões podem indicar: ou que nasceu na Panónia ou simplesmente que era oriundo da Panónia e descendente de panónios. É certo que Martinho de Braga recorda a sua origem panoniana e dedicava até especial devoção a S. Martinho de Tours, seu conterrâneo, e portanto a sua origem da Panónia é um facto adquirido. Mas, atendendo à possível leitura dos textos conhecidos que permitem, e em parte sugerem, que ele era apenas originário da Panónia e à sua formação clássica esmerada, somos levados a preferir esta segunda interpretação. Confirma-a o facto de que, naqueles tempos, a vida e permanência de uma família romana na Panónia, vasta região situada na margem sul do Danúbio, eram muito dificultadas, se não quase impossíveis, pelas constantes invasões germânicas e orientais. «Portanto, durante o século V, e mais de metade do VI, a vida cristã na Panónia está completamente desorganizada, e se para

([1]) Cf. L. Ribeiro Soares, *A Linhagem Cultural de S. Martinho de Dume*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1997, pp. 14-15; Martinho de Dume, em *Enciclopédia Verbo*, vol. 12, cols. 1714-1715. Nestas duas publicações se encontra bibliografia selecta sobre S. Martinho de Dume.

([2]) *Op. cit.*, pp. 16-17.

além desta desorganização ainda vegetava aqui e ali, bem mesquinha seria a sua existência num país donde quase haviam desaparecido todos os vestígios da romanização.» (1)

Ora, S. Martinho aparece na Galécia com formação romana; ele «é um estilista que iguala os melhores da sua época, maneja o *cursus* com requinte, é poeta perfeito, e parece impossível que o seu tão apregoado senequismo não tivesse feito suspeitar a seus biógrafos que esse tipo de latino só se podia ter formado, ao tempo, em Itália» (2). Isto até é sugerido pela referida afirmação de Fortunato quando escreve: «veniens ex parte Quiritis». De facto Quiritis é genitivo da palavra Quires «de etimologia incerta, aplicada aos habitantes mais antigos de Roma, e *mais tarde ao povo romano* na sua qualidade de civil» (Dicionário Latino de Oxford).

3. Se esta interpretação for também correcta, e assim o julgamos pelo conjunto das razões aduzidas, teremos uma explicação coerente da sua notável formação superior de tradição clássica, integrada na cultura romana do seu tempo que então, como nos informa H. S. Marrou (3), apenas se conservava em Itália e no Norte de África. Em Itália, embora de ascendência da Panónia, terá recebido uma educação clássica completa das línguas latina e grega e do pensamento estóico de Séneca, muito aceite pela tradição cristã, e recebeu aquele espírito prático de organização e de equilibrada força social e política tão própria dos romanos que, enriquecendo a sua personalidade, lhe facilitou a aceitação geral dos nobres e do povo suevo. Outro aspecto frisante do seu perfil cultural é a sua apreciação do valor social e religioso do monaquismo que então se desenvolvia em Itália e no Oriente e o levou a visitar os Lugares santos e o ajudou a transmitir à sua volta, tanto na corte como ao povo rústico, os valores da nova civilização cristã, e a estabelecer, organizar e vitalizar solidamente o monaquismo na Igreja e na Galécia, com repercussão, aliás, na Ibéria. «Dernier survivent d'une civilisation qui disparait, il se présente en même temps comme l'annontiateur des temps nouveaux et c'est en quoi réside l'intérêt de ce convertisseur des suèves.» (4) S. Martinho foi até um dos autores mais férteis literariamente num tempo em que os escritores escasseavam: «S. Martin, évêque de Braga en Espagne [*sic*], et surtout le Pape S. Grégoire sont, on peut le dire, les seuls auteurs latins du sixième e du septième siècle, qu'ait laissé des traités de spiritualité.» (5) S. Martinho, no entanto, escreveu também tratados

(1) *Op. cit.*, p. 19.
(2) *Op. cit.*, p. 21.
(3) H. S. Marrou, *Histoire de l'éducation de l'antiquité*, Paris, 1950, pp. 754-755.
(4) É. Hamman, «Martin de Braga», em *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome I, Paris, 1928, col. 207.
(5) P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, I, Paris, 1931, pp. 424-425.

práticos de ética racional dirigidos à formação do homem «em rectidão e honestidade», que é o que nos interessa principalmente numa história da filosofia.

Pode, porém, surpreender-nos que grande parte dessas obras sejam redigidas num género para nós estranho, em florilégios ou centões, mas cada época possui as suas maneiras literárias próprias de se exprimir e esta optava frequentemente por este género, tanto mais que não havia então fronteiras definidas de propriedade literária. Na transição insegura daqueles séculos subsequentes às invasões, as letras e a cultura escrita esmoreceram e exprimiram-se em géneros menos pessoais e mais rudimentares que tiveram no entanto o mérito de nos conservar, de algum modo, autores da cultura clássica e de a transmitir assim às novas gerações.

4. As obras atribuídas a S. Martinho de Dume são as seguintes [1]:

A. Obras filosófico-morais:
Formula Vitæ Honestæ, ou *De differentiis quatuor virtutum* (Regra da Vida Honesta ou das diferenças das quatro virtudes); *De Moribus* (Sobre os costumes); *De Paupertate* (Sobre a Pobreza); *De Remediis Fortuitorum* (Remédios para as circunstâncias fortuitas); *De Ira* (Da Ira).

B. Obras ascético-morais:
Opus Tripartitum: — *De repellenda jactantia* (De como se deve repelir a jactância); *De Superbia* (Da soberba); *Exhortatio humilitatis* (Exortação à humildade); *De Correctione rusticorum* (Da correcção dos rústicos); *Ægypsiorum Patrum Sententiæ* (Sentenças dos Padres do Egipto); *Verba Seniorum* (Palavras dos antigos); *Volumen epistolarum* (volume de cartas).

C. Obras canónico-litúrgicas:
De trina mersione (Sobre a tríplice imersão); *Capitula Martini* ou *Collectio Orientalium Canonum* (Colecção dos Cânones Orientais); *De Pascha* (Sobre a Páscoa).

D. Obras em verso:
In Basilica (Para a Basílica de S. Martinho de Tours); *In Refectorio* (Para o refeitório dos monges); *Epitaphium* (Para a própria sepultura de S. Martinho).

Na história da filosofia, o que principalmente nos interessa nas obras de S. Martinho é o estudo dos seus tratados filosófico-morais, embora o seu livro *De Correctione Rusticorum*, escrito a pedido de Polémio, bispo de Astorga, revista valor

[1] Cf. Manuel P. Ferreira de Sousa, «A Filosofia Moral de S. Martinho de Dume em Antologias Senequistas», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 35, (1980), 20-49.

excepcional sob o ponto de vista etnográfico [1], bem como as obras canónico-litúrgicas, estas mais sobre o ponto de vista canónico e eclesial. Os seus livros *Ægiptiorum Patrum Sententiæ* e *Verba Seniorum*, assim como o *Opus Tripartitum*, manifestam a riqueza do perfil religioso e espiritual de S. Martinho e são importantes enquanto nos revelam a cultura ascética e monacal de então e em especial do Mosteiro de Dume, que ele fundou. Os mosteiros naquele tempo e nos séculos posteriores constituíram não só centros de florescimento da vida cristã mas ainda e muito significativamente centros de irradiação cultural que difundiram a cultura clássica e os novos valores religiosos, económicos e sociais que estiveram na base da civilização europeia medieval. O melhor testemunho conhecido, mas altamente expressivo, do Mosteiro de Dume é que ele formou um foco de cultivo das letras clássicas, como o atesta a biblioteca e as obras de S. Martinho e a valiosa versão latina por Pascásio de Dume das «Sentenças dos Padres» (Apophthegmata Patrum) por incumbência do próprio S. Martinho [2]. Infelizmente não se conserva o volume da sua correspondência epistolar que Santo Isidoro de Sevilha ainda conheceu e permanece ignorado até agora.

5. A principal obra de S. Martinho de interesse filosófico é a *Formula Vitæ Honestæ* (Fórmula ou Regra da Vida Honesta) [3] dirigida, como ele acentua no prólogo, não a monges mas a leigos, e «de modo geral para aqueles que, por assistirem ao serviço [da corte], é bem que leiam, entendam e retenham estas coisas» e dedicado «ao muito glorioso e pacífico Rei Miro, insigne na Fé Católica e em piedade». De facto dirigia-se ao rei que «muitas vezes com as suas letras estimula a minha insuficiência a que escrevendo a miúdo alguma Carta a sua Alteza lhe dirija quaisquer palavras que sejam ou de consolação ou de exortação». A finalidade e o âmbito deste livro é simples e despretensioso: «ofereço este Opúsculo nada ornado com ostentação de agudezas, mas coligido [excerptum] com chã e singela simplicidade para ser lido a ouvidos dispostos com boa-fé». Chama-nos a atenção a palavra usada pelo autor ao afirmar que o opúsculo foi *coligido*, como bem traduz Caetano do Amaral, autor que geralmente seguimos, ou, para ser mais literal,

[1] J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, III, Lisboa, pp. 566-575. Esta obra é muito importante para se conhecerem usos e costumes populares de então.

[2] José Geraldes Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume das Aspophthegmata Patrum*, Instituto de Estudos Clássicos, Coimbra, 1971.

[3] António Caetano do Amaral, *Vida e Opúsculos de S. Martinho Bracarense*, Tip. Academia Real das Sciencias, Lisboa, 1803, pp. 145-159. Seguiremos de perto a tradução geralmente excelente deste autor. Sobre a *Formula Vitæ Honestæ*: Claude W. Barbow, *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*, Yale University Press, 1950, pp. 204-235; Mário Martins, *Correntes da Filosofia Religiosa. Séculos IV a VII*, Porto, 1950, pp. 229-241; id., «A *Formula Vitæ Honestæ* em Jean Courtcuisse e Cristina Pisano», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 12 (1956), 125-137.

extraído [excerptum], o que parece sugerir que se serve de outro autor do qual extrai pensamentos no Opúsculo. Será assim? De facto, S. Martinho nos restantes livros claramente colige ou extrai sentenças de Séneca.

A comparação entre os livros de Séneca e de S. Martinho está feita como veremos. Mas da *Formula Vitæ Honestæ* não se encontrou nenhum original de Séneca de que pudesse ser compilado este livro em florilégio ou centão. Portanto, ou ele se serviu de alguma publicação de Séneca hoje perdida ou usa o termo «opúsculo coligido» num sentido trivial de quem expõe uma doutrina comum. Finalmente, S. Martinho encerra o prólogo, que temos acompanhado até aqui, com as seguintes considerações que nos oferecem a razão do título e do âmbito do livrinho: «É o título do opúsculo *Regra da vida honesta* e a razão de lhe pôr esta inscrição é porque não ensina aquelas coisas árduas e perfeitas que só por poucos e abalizados santos são praticadas; mas apenas adverte os que ainda sem os positivos preceitos das Divinas Escrituras só pela lei da inteligência humana podem ser cumpridos pelos leigos que vivam com rectidão e honestidade.» Vai portanto estabelecer os princípios morais do seu livro apenas com base na inteligência humana, isto é, «uma verdadeira ética filosófica», abstraindo da moral teológica fundada na Escritura. O seu ponto de vista será de aplicação prática, de utilidade concreta, com o objectivo de expor a perfeição e virtudes do Homem «com chã e singela simplicidade».

Seguindo «o parecer de muitos sábios» vai reduzir o quadro da vida honesta «a quatro espécies de virtudes: a primeira destas é a prudência; a segunda é a magnanimidade [fortaleza]; a terceira é a temperança; a quarta é a justiça. Estas, pois, por meio das obras que abaixo se explicam, fazem o homem honesto». E depois de, em quatro capítulos, assinalar e descrever estas virtudes, noutros quatro explica brevemente o modo de regular a prudência e a fortaleza, de situar a temperança e realizar a justiça.

É impressionante a serenidade e a força mental com que Martinho vai apontando e desenvolvendo, com humana sabedoria, em curtos capítulos, alumiado pela luz da inteligência, a descrição da vida virtuosa e o apelo à honestidade ao rei suevo que governa o povo e aos cortesãos que o acompanhavam. Martinho era homem amadurecido por larga experiência, austero mas comedido, que evitava exageros precipitados e sonhos enganadores. Em cada página, a sua visão do homem impõe-se pelo respeito da liberdade e o sentido da responsabilidade. Falava a cortesãos naturalmente pouco cultos mas senhores de si e conhecia as suas fraquezas e as suas injustiças; por isso tinha de ser simples, claro, terminante, mas acolhedor. Todo o opúsculo respira um sentido moderado do meio-termo (*In medio stat virtus!*) sem exageros nem cobardias ou cedências. «Porque se a prudência exceder os seus limites serão as suas acções refolhadas e receosas; [...] serás apon-

tado com o dedo como manhoso retrincado e inimigo da singeleza; numa palavra, de todos serás chamado mau homem» (Cap. V). Do mesmo modo a magnanimidade, se exceder a sua medida, fará o homem ameaçador, inchado, turbulento, inquieto e propenso a jactâncias» (Cap. VI). «Em tal medida de meio-termo, pois regularás a temperança que nem dado aos apetites te mostres pródigo e gastador, nem com avarento apego te tornes sórdido ou abjecto» (Cap. VII). «Finalmente, a justiça com tal regra de meio-termo deve ser de ti governada que à rectidão de ânimo nem com um leve toque ofenda o descuido» (Cap. VIII). O próprio Estado não deve governar para além do bem e do mal pois também está sujeito à justiça por ela estar escrita na luz da inteligência e na natureza das coisas: «Que outra coisa é a justiça senão uma tácita convenção da natureza achada para bem de muitos? A justiça não é instituição nossa mas lei divina e vínculo da sociedade humana» (Cap. IV).

A preocupação do meio-termo nas virtudes cardeais é tão sublinhado na *Regra da Vida Honesta* que, conclui, se devem evitar sempre os extremismos: «Pelo que se alguém deseja regular a sua vida sem culpa não só para utilidade sua mas para a dos outros, conserve em tal meio este regimento das virtudes acima referidas segundo as qualidades dos tempos, lugares, pessoas e causas; que à maneira de quem caminha por entre despenhados precipícios, indo a meia ladeira, evite a queda temerária e despreze a fraca cobardia» (Conclusão). Este sentido do meio--termo na virtude, sem exageros nem deficiências mas sempre presente no variado percurso da vida, dá-lhe um tom de serenidade e compreensão que arrasta e convence.

Apesar de não se encontrar a fonte, a presença de Séneca parece tão patente que este livrinho atravessou a Idade Média atribuído a este autor. Séneca também evitava teorias abstractas e preferiu a moral concreta, bem perto da vida, que constrói o homem virtuoso. O conhecimento e o acompanhamento de Séneca foram nele tão vividos que no *De Paupertate* ([1]), no *De Ira* ([2]), no *De Moribus* ([3]) esse confronto já foi estabelecido paciente e proficientemente por Manuel P. Ferreira de Sousa. O mesmo livrinho *De Remediis Furtuitorum* «pode igualmente ser atribuído a S. Martinho de Dume», segundo o mesmo autor.

Na sua concepção da ética, S. Martinho aceita distinguir claramente entre ética filosófica, assente apenas na luz da inteligência ou da razão (dirigida aos leigos) e a moral teológica, destinada aos clérigos e aos monges, baseada nas Escrituras e nos Santos Padres. E isto era inovador naquele tempo. Nem se encontra

([1]) Cf. Manuel P. Ferreira de Sousa, em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46, (1990), 537-545.
([2]) Cf. id., *ibid.*, 6 (1950), 388-397.
([3]) Cf. id., *ibid.*, 36 (1980), 43-46.

tão expressivamente nos escritores anteriores como Santo Ambrósio, S. Basílio ou Santo Agostinho... «É que S. Martinho prescindia verbalmente do cristianismo para poder dizer à nobreza sueva de Entre Douro e Minho: para proceder virtuosamente basta ser homem» (¹). Esta consciente distinção que não foi só verbal, e atingirá o seu justo reconhecimento em autores como S. Tomás de Aquino, é esboçada primeiramente em S. Martinho e também neste aspecto ele foi precursor de uma das correntes mais determinantes da Idade Média que soube distinguir e aceitar a sabedoria racional do pensamento helénico e estóico, completado mas não confundido nos novos horizontes do pensamento cristão, fundado no Evangelho e na Escritura.

6. Em todos os tratados filosóficos de S. Martinho, que são os que aqui mais nos interessam, surgem as mesmas qualidades, embora talvez com menor intensidade, por serem obras menores, da *Formula Vitæ Honestæ*.

Há um destes opúsculos que, no entanto, merece referência especial pelo espírito de observação, pela descrição psicológica, pela ética que também não se alarga em teorias mas é toda ela de aplicação prática e flagrante. É o seu ensaio *Sobre a Ira* (²). Foi escrito a pedido de Vitimiro, bispo de Ourense, mas nada contém igualmente de teologia ou dos Santos Padres. Depois de uma breve introdução, analisa, em três capítulos, *a figura da ira, os seus efeitos e como se deve apaziguar*. É baseado em Séneca mas conserva o seu estilo pessoal, fluente e elegante. Deve ter-lhe saído dum jacto, embora com a morosidade com que naquele tempo as penas se moviam no pergaminho. «Se quiséssemos encontrar em S. Martinho Dumiense o precursor de alguma coisa, poderíamos descobrir nele um dos mestres mais antigos de psicofisiologia. Estudava as paixões quase anatomicamente, analisa a influência das atitudes externas no comportamento exterior do homem e suas reacções, tudo com a exactidão dum especialista da psicologia experimental.» Estas palavras são de Mário Martins e não resisto, como ele, a transcrever a descrição viva do homem irado: «um ar ousado e semblante de arremeter, fronte triste e vista carregada, de face pálida ou afogueada; ferve o sangue desde as profundezas do peito, acendem-se e cintilam os olhos, tremem os lábios, ferram-se os dentes, arqueja o peito, as palavras são ansiosas e cortadas com mal articulado som, enraivada erupção de voz, o pescoço estendido, mãos buliçosas e frequente estortegação dos dedos, ranger de dentes, passo apressado, e bater o pé no chão, membros trémulos e todo o corpo agitado de uma variada convulsão, despedindo

(¹) Mário Martins, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga. Séculos IV a VII*, Porto, 1950, p. 230.

(²) A. Caetano do Amaral, *op. cit.*, pp. 169-182.

de si grandes ameaças, é assim que se desmanda e entumece a horrível ira, de modo que não saberás dizer se este vício é mais detestável ou disforme. E que pensas tu que será por dentro o ânimo, se a sua imagem exterior é tão feia?» ([1]). Tudo neste livro é de estilo fluente, como dissemos, de fino observador, repleto de longa experiência e ensina até a acalmar a ira dos outros (Cap. III) mas sempre olhando para Séneca que acompanhava a sua inspiração. Na elegância e fluidez de estilo, por vezes sou levado a dizer que o supera.

Até agora só falámos da influência de Séneca nos escritos de S. Martinho. Mas ela não é única, embora ele seja o mais antigo e valioso senequista da Ibéria. Há nele também referência, por exemplo, a Pitágoras e a Cícero. Mas outra influência e mais funda na sua mentalidade e na sua vida deve-se aos monges e padres do deserto e ao monacato que então surgia como fonte de ascese e vida cristã, conservando e irradiando, juntamente com a cultura clássica, a cultura agrícola das terras que era o sustentáculo da alimentação e do desenvolvimento económico dos povos. Foi na Península Ibérica um dos criadores do monacato e deu-lhe expansão. Este apreço pela solução do monacato para os males daqueles tempos de invasões e de insegurança, confirmou-o certamente na sua viagem à Terra Santa mas viu-o desenvolver-se provavelmente, como já dissemos, quando ainda mais jovem se formava em Itália.

S. Martinho foi uma das figuras mais relevantes do seu tempo e com influência viva nos anos posteriores. Os seus livros foram frequentemente copiados (e ensinaram gerações), muitas vezes atribuídos a Dom Séneca, como o apelidou um escritor medieval... A filosofia moral de S. Martinho de Dume foi criada sobretudo para serviço dos povos, com lições de moral prática e não com especulações teóricas ou metafísicas, sem utilidade para aqueles tempos conturbados em que era preciso restituir o devido lugar à antiga cultura perdida e criar horizontes férteis à nova civilização que despontava. Nesta perspectiva, S. Martinho foi uma figura inovadora e empolgante não só na Galécia, em Braga, mas precursora na Ibéria e mesmo para além-Pirenéus.

BIBLIOGRAFIA:

E. Hamman, «Martin de Braga», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tomo I, Paris, 1928.

VV AA, *Congresso do XIV Centenário da Chegada de S. Martinho de Dume à Península Ibérica*, resumo dos relatórios e comunicações, Braga, 1950.

G. Braga da Cruz, «A obra de S. Martinho de Dume e a legislação visigótica», in *Scientia Juridica*, 1952.

([1]) Idem, *op. cit.*, pp. 169-170 e Mário Martins, *op. cit.*, pp. 243-244.

Alberto Feio, «S. Martinho de Dume na formação do sentimento nacional», in *Bracara Augusta*, VIII, n.os 1-2, 1957.

M. Petronilla Francœur, *The relationship in thought and language between L. A. Seneca and Martin of Braga*, University of Michigan, 1944.

Fontan, «La tradición de las obras morales de Martin de Braga», in *Boletín de la Universidad de Granada*, n.º 91, 1951.

W. A. Hinnehusch, *St. Martin of Braga, The Apostle of the Sueves*, Washington, 1936.

Luís Ribeiro Soares, *Sugestões para um estudo do significado e projecção da cultura bracarense*, Associação Portuguesa para o Progresso das Ciências, Coimbra, 1957.

— *A Linhagem Cultural de S. Martinho de Dume*, Lisboa, 1963 (nova edição, Lisboa, 1997).

Mário Martins, *Correntes de Filosofia Religiosa. Séculos IV a VII*, Porto, 1950.

Arnaldo Miranda Barbosa, «O senequismo dos Opúsculos de S. Martinho de Dume», em *Obras Filosóficas*, Lisboa, 1996, pp. 531-542.

— «O senequismo medieval e o Corpus Martinianum», in *ibid.*, pp. 549-558.

— «Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia», in *ibid.*, pp. 543-548.

Severiano Tavares, «O senequismo de S. Martinho de Dume», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, IV, 4 (1950).

F. Elias de Tejada, «San Martín Dumiense como pensador político», in *Bracara Augusta*, VIII, n.os 1-2, 1957.

J. Pérez de Urbel, «San Martín y el Monaquismo», in *Bracara Augusta*, VIII, n.os 1-2, 1957.

Francisco José Veloso, «Obras de S. Martinho de Dume», in *Bracara Augusta*, XXIX, 1975.

Manuel Ferreira de Sousa, «A filosofia moral de S. Martinho de Dume em antologias senequistas», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 35, 1980.

Capítulo Quatro

Tópicos para a história da civilização e das ideias no Gharb al-Ândalus

Antonio Borges Coelho

I. A civilização Islâmica e o Gharb al-Ândalus

A civilização islâmica que durante quinhentos anos se expandiu em boa parte do actual território português abria o Andaluz à margem sul do Mediterrâneo, ao Mali e ao Senegal, ao Próximo Oriente e daí ao Oriente Médio, à Pérsia, à Índia, à Indonésia, à China. Dito de outro modo, o Andaluz integrava-se no mundo descontínuo das viagens vividas e relatadas, um a dois séculos mais tarde, por Ibn Battuta ([1]).

Para o Próximo Oriente, as caravanas terrestres seguiam pela estrada norte-africana: Marrocos, Argel, Tunísia, Egipto. Demoravam dois a três meses. Aí começavam novas rotas orientais. A rota da seda unia a China ao Próximo Oriente. Atravessava os desfiladeiros do Pamir e seguia por Samarcanda e Bucara no Turquestão, por Hamadan na Pérsia. Em Bagdade bifurcava-se em dois braços: um alcançava Constantinopla e o Mediterrâneo; o outro, a Arábia e a África ([2]). Da Península Ibérica, os barcos partiam em comboio na Primavera e regressavam do Oriente no Outono. No começo do século XII havia navegação directa de Sevilha ou de Almeria para Alexandria ([3]), navegações que dão razão às informações da *Carta a Osberno* sobre o comércio da Lisboa muçulmana.

No Velho Mundo, sem falar no Império do Meio, o Islão surgia como a construção mais dinâmica face a outros blocos com os quais tinha correspondência: o

([1]) Ibn Battuta, *A través del Islam*, Madrid, Alianza Editorial, 1933. Há tradução portuguesa por Frei José de Santo António Moura, *Viagens extensas e dilatadas do célebre árabe Abu-Abdallah, mais conhecido pelo nome de Ben-Batuta*, 2 vols., Lisboa, Academia Real das Ciências, 1840-1855.

([2]) Jacques C. Risler, *La Civilisation Arabe*, Paris, Payot, 1955, p. 115.

([3]) Thomas F. Glick, *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (711-1250)*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 33.

bloco de Bizâncio e o da Europa Ocidental cristã. A correspondência não era só a das armas, mas a do comércio, a da importação de homens, de ideias, de técnicas, de plantas e animais e, no caso de Bizâncio, de livros e de artigos preciosos.

O movimento de difusão cultural seguia o curso do comércio. O Irão, onde antes se implantara o Império Sassânida, revelar-se-ia como um alfobre neste mundo medieval islâmico. A sua influência fez-se sentir no comércio, nas técnicas, nas ciências, na farmácia, na arte, nos temas literários, na música, nas técnicas agrícolas, nos gostos culinários ([1]). Mas não é possível esquecer a influência da Síria e sobretudo do Iraque. Durante algum tempo, a sua presença cultural foi hegemónica no Andaluz quer pelo modelo estatal abácida, desenvolvido pelos emires andaluzes, desde Abderramão II, quer pela importação de quadros culturais, de traduções de autores gregos e de outras obras originais de filósofos e homens de saber.

Civilização urbana, onde o poder político e militar assentava, em boa medida, nos grupos tribais e clânicos, o Islão era um corpo imenso pontuado por uma constelação de cidades, escalas ou pontos de chegada das rotas comerciais que, como dissemos, iam de Sevilha a Tombuctu, a Tunes e ao Cairo e daí às grandes cidades da Ásia.

Nestes centros urbanos laboravam artífices, lojistas e mercadores de longo curso. Alimentavam-se da produção agrícola do alfoz ou termo, pontuado por aldeias camponesas. O modelo agrícola, favorecido no Andaluz, incentivava a arboricultura — com predomínio da figueira, da oliveira, da vinha e de plantas exóticas como a romãzeira —, e desenvolvia a agricultura de regadio que deixou as suas marcas no Ribatejo, no Alentejo, no Algarve e nos poetas do Andaluz; intensificou a ganadaria, em particular a ovina ([2]). O Calendário de Córdova do ano 961 retrata admiravelmente esta agricultura de hortas onde vicejam as primeiras canas-de-açúcar e os jardins com as suas rosas e lírios ([3]).

A importância social do comércio reflecte-se na protecção que a Lei Islâmica dispensava aos viajantes e na estrutura das cidades que se dilatavam pelos seus arrabaldes ou bairros: no centro, ficava a rua mercantil, o *suk*, e, no meio do *suk*, a mesquita aljama ou maior, local de oração e reunião, tesouro pio e escola. E ao longo das rotas sucediam-se os *alfunduques* (alfândegas) ou depósitos de mercadorias, as albergarias, as *caxarias* ou entrepostos fechados onde se guardavam as mercadorias preciosas ([4]).

([1]) *Ibidem*, p. 27.

([2]) *Ibidem*, p. 85.

([3]) E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1967, Vol. III, p. 290.

([4]) Mohammed Allal Sinaceur, «Il y a mille ans. L'Essor de la Cité Arabe», in *Le courrier de l'Unesco*, Paris, Décembre 1977.

Coimbra, Lisboa, Santarém, Alcácer do Sal, Évora, Elvas, Beja, Mértola, Faro, Tavira, Silves, foram algumas destas cidades islâmicas (1). Os forais de tipo Évora falam em aldeias povoadas. Beja era famosa pelos seus couros e o artesanato de algodão. O poeta e sufi Al-Mertuli evocou num poema o pregoeiro das caravanas. Lisboa distinguia-se pelo comércio, a navegação e a riqueza do seu estuário. Numa descrição geográfica muçulmana, conservada na Biblioteca do Palácio Real de Madrid, Lisboa surge, entre as cidades do Andaluz, logo a seguir a Sevilha e Córdova e ao lado de Málaga, Granada, Almeria, Cartagena, Játiva, Alcântara, Toledo (2).

As elites olhavam o Oriente como a luz e o modelo. Para lá voltavam o mimbar das suas mesquitas e a cabeça dos seus mortos. Os hispano-romanos muçulmanos inventavam antepassados árabes. Esta penetração oriental processa-va-se por três vias: a peregrinação aos lugares santos, o comércio e as viagens de estudo. Durante dois séculos centenas de peninsulares viajaram para Cairuane, Alexandria, Damasco ou Bagdade para aprender com os mestres orientais o direi-to, a medicina, a geografia, a astronomia, a teologia, a filosofia. Mas, depois dos meados do século X, passa-se da fase receptiva à fase criadora. E as viagens de estudo voltam-se agora também e muito para Ocidente (3).

No século XI, Ibn Hazm escreve a *Epístola sobre a excelência de al-Andalus*. Nesse escrito passa em revista a história literária do Islão peninsular e conclui afirman-do a sua superioridade cultural sobre a Pérsia, o Iémen, a Síria e outros países orientais. Na primeira metade do século XII, o santareno Ibn Bassam, na sua *Daquira* ou *Tesouro*, exalta a superioridade dos poetas e literatos de Hespanha sobre os poetas do Oriente. Por sua vez, Al-Saqundi, já durante o domínio almóada, escreve o *Elogio do Islão Espanhol* onde reivindica, pela excelência das suas cidades e sábios, a superioridade do Andaluz sobre os povos berberes.

Há que dar algum desconto ao elogio em boca própria. Com o triunfo da Reconquista, o Andaluz surge depois aos olhos dos exilados como o paraíso per-dido. Ibn Said fala nas cidades, nos campos cultivados, nas casas, entre as árvores verdes, continuamente caiadas de branco, por dentro e por fora. «No decurso das minhas viagens, não vi país que se possa comparar ao Andaluz quer na beleza, fertilidade, abundância de água, quer na exuberância da vegetação, com excepção

(1) Ver Cláudio Torres e Santiago Macias, *O Legado Islâmico em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.

(2) Rafaela Castillo Márquez, «Descrición de Al-Andalus según un ms. de la Biblioteca de Palacio», in *Al-Andalus*, Madrid, Vol. XXXIV, p. 83.

(3) Andrés Martinez Lorca, «La filosofia en al-Andalus. Una aproximación historica», in *Ensayos sobre la Filosofia en Al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 28.

dos arredores de Fez ou de Damasco, na Síria.» E prossegue: «O Andaluz tem sido comparado por muitos autores ao paraíso terreal.» (1)

Portugal nasce como entidade política quando no Islão peninsular as ciências medievais e a filosofia atingiam um brilho assinalável. Muitos quadros fugiram mas as cidades e os campos com boa parte da sua população ficaram. A sua história, antes e depois, é também a nossa história. Orgulhamo-nos quando da terra salta um esqueleto de criança datável de 27 a 30 000 anos e integramo-lo no nosso património. O mesmo deve acontecer com os homens e mulheres que habitaram e adubaram com os corpos o nosso solo, muçulmanos, cristãos e judeus, e que enriqueceram o nosso património e o da Humanidade.

1. A formação da sociedade de al-Ândalus

A construção da civilização islâmica na península conheceu um percurso lento e contraditório. Como em todas as conquistas, vencedor e vencidos influenciaram-se mutuamente. Por outro lado, não podemos perder de vista que o espaço dos ibéricos e dos invasores fora profundamente marcado pela matriz das civilizações mediterrânicas.

Segundo Ibn Mozain de Silves, que viveu no século XI, em texto conservado por historiadores posteriores, «conquistada a Espanha, Musa ibn Nusayr dividiu o território entre os militares que vieram à conquista, isto é, entre as tribos que nela participaram tal como distribuíra os cativos e os bens móveis. Das terras conquistadas deduziu o quinto para o Tesouro Público e dos cativos escolheu cem mil dos melhores e mais jovens para os enviar ao califa al-Wualid Abd al-Malik. Nas terras do Norte deixou os cristãos com a sua religião e os seus usos mediante o pagamento de um tributo» (2).

A conquista significou, pois, um corte. O poder estabelecido foi derrubado e em parte destruído, milhares de prisioneiros foram arrastados até ao Oriente e uma parte substancial da terra mudou de mãos. Mesmo os filhos do rei godo Vitiza, que, segundo parece, se bandearam pelos invasores, tiveram de partilhar as terras.

Alguns autores menosprezaram o número dos recém-chegados. No entanto, os relatos muçulmanos falam em 30 000 árabes e principalmente berberes. A estes há que juntar os 400 árabes de Ifriqiya que acompanharam al-Hurr ibn Abd al-

(1) António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*, Lisboa, Seara Nova, 1972, Vol. I, p. 85.

(2) *Ibidem*, Vol. I, p. 157.

-Rahman, os árabes do governador al-Samh ibn Malik al-Khawlani, os 7000 sírios das tropas de Baly e os militares da hoste do governador Abu al-Khatar al-Husam ibn Dirar al-Kalbi.

Os bárbaros que invadiram a Península no século V não seriam mais numerosos. Por outro lado, os afluxos berberes e também árabes continuaram ao longo dos quinhentos anos. A vinda de gente do Oriente é sensível no tempo dos emires, em particular de Abderramão I e II. As emigrações e colonizações berberes forneceram mercenários a Abderramão I e às tropas de Almançor Abu Amir e incorporaram com milhares de membros as invasões e colonizações berberes no tempo das dinastias almorávida e almóada.

Segundo o Código Visigótico, quase todos os caminhos levavam à servidão: o nascimento, o casamento com serva, o cativeiro, o consentimento voluntário, o abuso da força, as sanções penais por rapto, adultério, estupro, insolubilidade, abandono da mulher casando com outra, consultas de adivinhos, falsificação de moeda, etc. Por outro lado, a feroz perseguição movida pelo poder eclesial-militar visigótico aos judeus, há muito instalados como mercadores em todo o Mediterrâneo, forneceria, logo na primeira hora, aliados preciosos aos conquistadores que lhes entregaram a guarda de algumas cidades.

As decadentes cidades hispano-romano-godas opuseram fraca resistência. E após a conquista, e durante as guerras tribais e as guerras entre baladis e os sírios de Baly, não se sublevaram devido não só à fraqueza dos poderes derrotados como à conversão de comerciantes, alguns senhores e principalmente servos citadinos à nova religião que lhes proporcionava a liberdade pessoal. E assim os muladis ou cristãos muçulmanizados e clientes dos notáveis das tribos invasoras são visíveis desde os primeiros momentos.

Nos primeiros anos, durante as guerras tribais, o chefe dos sírios Abu al-Katar al-Sumail pediu auxílio à gente do mercado de Córdova, facto que parece sugerir não só a liberdade pessoal destes como a muçulmanização de boa parte da população cordovesa. Aliás, os muladis ou cristãos muçulmanizados são visíveis desde as primeiras horas. E no levantamento do arrabalde de Córdova contra al-Hakam I em 817, a gente do arrabalde é então mais ortodoxa que o próprio emir a quem doestam com os gritos: «Vem rezar, borracho.»

Em contrapartida, os novos senhores não se mostraram muito interessados na libertação dos camponeses que, como quinteiros, ficaram adscritos ao quinto, isto é, ao quinto das terras conquistadas à viva força e destinado ao Tesouro dos muçulmanos.

Os invasores combatiam ligados pelos laços da tribo e do clã, ciosos do seu sistema familiar endogâmico e patrilinear. Como mostrou Pierre Guichard, este sistema social de tipo tribal e clânico, característico dos povos árabes e berberes,

condicionou a evolução posterior da sociedade andaluza e do poder político e militar aí instalado. Em primeiro lugar, não permitiu a absorção do novo aparelho religioso-político-militar pelo corpo dos poderes vencidos. Pelo contrário, os peninsulares só acedem ao novo poder integrando-se nele como clientes das tribos e dos clãs.

«Tenho tribo mais numerosa que a tua.» «Esta é a tua glória e a glória da tua tribo», exclamava Abu al-Katar al-Sumail, chefe dos cáicidas, enquanto degolava cálbidas na igreja onde se iria edificar a mesquita maior (1).

Artobás e os seus filhos mantiveram-se como cristãos mas tiveram que repartir largamente as suas terras. Ao contrário, sua sobrinha Sara a Goda constitui o exemplo da introdução das mulheres peninsulares na família agnatícia e poligâmica dos conquistadores.

Os grupos tribais ou clânicos árabe-berberes, agnatícios e endogâmicos mantiveram-se pelo menos até aos começos da época califal enquanto as grandes famílias peninsulares se esbatiam entre os séculos VIII e IX. A assimilação dos hispanos à cultura árabe-berbere não ocorre apenas no campo religioso e linguístico mas também no campo social e político (2).

Os grupos berberes que entraram em Espanha na época da conquista eram originários do Norte de Marrocos e da Argélia Ocidental e Central, mas alguns contingentes provinham das grandes tribos nómadas de origem tripolitana como os Nafza e os Hawwara. Os escritores muçulmanos do século IX consideravam estas tribos tunisinas, na sua estrutura social, antiga e profundamente arabizadas (3).

Mas nesta sociedade islâmica, aberta ao comércio mas dominada pelo poder tribal, grassava a contradição cidade/tribo ou, usando as palavras do poeta santareno Ibn Sara, lavrava a antipatia entre os beduínos e os habitantes das cidades. Nesta contradição, as cidades levavam a melhor destribalizando a tal ponto a sociedade que, numa carta ao califa Yusuf ibn Tasfin, Almutamide escreveu: «as nossas genealogias alteraram-se [...] formamos povos e não tribos» (4).

As invasões almorávidas e almóadas trouxeram novo alento aos clãs em território peninsular. Mas, enquanto no Magrebe viviam no deserto ou nas montanhas mesmo à porta de casa, para chegarem ao Andaluz as tribos tinham de atravessar o mar.

A partir do século X, quando Abderramão III estendeu o seu domínio ao Norte de Marrocos, incrementou-se a ligação entre o Andaluz e o Magrebe. Nos

(1) António Borges Coelho, *ibidem*, Vol. I, p. 204.

(2) Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura Antropologica de una Sociedad Islamica en Occidente*, com estudo preliminar de Antonio Malpica Cuello, Granada, Universidade, 1995, p. 561.

(3) *Ibidem*, p. 10.

(4) *Ibidem*, p. 20.

séculos XI e XII, as dinastias africanas dos almorávidas e dos almóadas firmaram as ligações entre as duas margens. Médicos, literatos, filósofos andaluzes caminham para a corte dos califas em Marraquexe. Nos arredores, em Agmat, morreu cativo o rei poeta Almutamide e mais tarde a tríade dos grandes filósofos do Andaluz, Avempace, Ibn Tufayl e Averróis. Mas este último, na sua *Exposição da «República» de Platão*, lembra que nos diferentes povos há indivíduos mais aptos para o saber do que outros. E os povos com mais provas dadas eram os gregos e, nos países islâmicos, primeiramente o Andaluz, e também a Síria, o Iraque e o Egipto, esquecendo-se de sugerir o Magrebe ([1]).

As ligações entre as duas margens levavam também a situações que se expressam no poema do eborense Isa ibn al-Wakil:

> *Um exilado na terra do Magrebe*
> *Tem o coração dividido*
> *Entre duas afeições:*
> *Salé tomou uma parte*
> *Évora a outra.* ([2])

Vejamos um pouco mais de perto o ritmo de islamização no Andaluz. O episódio já citado da luta entre cáicidas e cálbidas, o surto dos muladis, que desde a primeira hora se integraram como clientes nos poderes tribais, e a revolta do arrabalde de Córdova sugerem que a religião dos vencedores ganhara adeptos, desde os primeiros anos, não só em Córdova como nos habitantes das outras cidades.

Ibn Mozain afirma que, no Ocidente, com excepção de Santarém e Coimbra, as terras foram conquistadas à viva força e distribuídas entre os soldados, depois de deduzido o quinto para o tesouro pio ([3]). No Sul de Portugal, logo no primeiro meio século, começa a processar-se a arabização e islamização do território, levada a cabo pelos árabes iemenitas Yahsubi que, sob a direcção do chefe de clã Abu l-Sabbah al-Yahsubi, se estabeleceram em Beja e no Algarve ([4]).

Richard W. Bulliet, baseado numa análise estatística dos nomes dos juristas islâmicos compilados nos dicionários biográficos, considera que a taxa de conversão no Andaluz não se afasta muito das curvas de conversão em países orientais

([1]) Averróis, *Exposición de la «Republica» de Platón*, trad. de Miguel Cruz Hernandez, Madrid, Tecnos, 1994, p. 14.

([2]) António Borges Coelho, *ibidem*, Vol. I, p. 52.

([3]) *Ibidem*, Vol. I, p. 158.

([4]) Christophe Picard, «A Islamização do Gharb al-Ândalus», in *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, p. 26.

como o Iraque, o Irão, a Síria e o Egipto. A princípio, as conversões seriam em pequena escala mas, à medida que alguns abraçavam o Islão, aumentava a probabilidade de que outros o fizessem. Nos finais do século IX, as conversões andariam por cerca de ¼ da população hispano-romana. Em 912 ainda a população cristã seria maioritária mas os hispanos já islamizados, sem contar os árabes e berberes, andariam por 2,8 milhões. A partir do século X, inicia-se um período explosivo que leva à conversão da maioria dos hispanos. Por volta do ano 1100, 80% da população do Andaluz seria islâmica, cabendo os outros 20% às minorias cristã e judaica ([1]).

A revolta e martírio dos cristãos de Córdova, ocorrida em 859, e o martírio nessa cidade do bispo Sisenando de Beja bem como os tormentos aplicados ao bejense Tiberino ([2]), revelam a incomodidade da maioria cristã e a atracção irresistível da religião do poder.

«Se os infiéis nos vêem o traje e insígnias de ordem sacerdotal, aplaudem-nos burlescamente como a loucos ou a fátuos, fora o quotidiano escárnio dos seus rapazes que, não satisfeitos com os seus gritos insultantes, nos perseguem incessantemente à pedrada.» E o mártir Eulógio prossegue: «Não ressoa no coro a voz do salmista, nem a do leitor no púlpito; nem o diácono evangeliza o povo, nem o sacerdote espalha o incenso nos altares. Ferido o pastor, o lobo conseguiu dispersar o rebanho católico e deixou a igreja privada de todo o ministério sagrado.» «Ai de nós que temos por delícia viver debaixo da dominação gentílica e não recusamos estreitar vínculos com os infiéis e, com o contínuo trato, participamos frequentemente nas suas profanações.» ([3])

A revolta dos cristãos de Córdova dos meados do século IX é quase contemporânea da revolta dos muladis no Andaluz. A dinastia dos Marwan al-Jiliqi e a do seu aliado Sadun ibn Fath al-Surumbaqui mantiveram a chama da rebelião no Gharb al-Ândaluz durante cerca de 45 anos. Aliaram-se aos cristãos mas Ibn Marwan manteve a invocação do emir de Córdova na oração de sexta-feira.

2. O Gharb al-Ândalus

O Centro e Sul do território português integravam-se no Gharb al-Ândalus cujas cidades principais eram Sevilha, Badajoz, Niebla, Beja, Lisboa, Évora, Santarém, Faro, Silves, Mértola, Alcácer do Sal. Não constituía uma entidade política ou administra-

([1]) Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979, citado por Thomas F. Glinck, *ob. cit.*, p. 43.

([2]) Manuel Luís Real, «Os Moçárabes do Gharb português», in *Portugal Islâmico*, p. 43.

([3]) António Borges Coelho, *ibidem*, Vol. II, p. 157.

tiva, mas apresentava suficiente originalidade para os autores distinguirem o Ocidente ou al-Gharb (Algarve) do Centro e do Oriente do Andaluz.

Neste Ocidente, em território que é hoje Portugal, emergiu durante quatro décadas, como dissemos, o governo autónomo dos Ibn Marwan al-Jiliqui (O Galego) com o centro político em Badajoz, cidade fundada pelo primeiro Galego, e o domínio da região do Guadiana. Um outro rebelde, seu associado, Sadun al--Surumbaqui, dominou a região entre Santarém e Coimbra. Nesse mesmo tempo, aliaram-se aos rebeldes Abu al-Malik ibn Abu al-Juade que se apoderou de Beja e fortificou o castelo de Mértola e ainda Ibn Bakr, senhor de Santa Maria (Faro), no cantão de Ossónoba. Das faldas da Estrela ao Algarve, o Ocidente escapava ao domínio do emir de Córdova.

Bakr ibn Yhaya ibn Bakr transformou Faro numa Cidade-Estado. Rodeou-a de muralhas e de portas de ferro. Cercou-se dum conselho e duma administração de finanças; recrutou soldados e acumulou provisões. Ordenou aos súbditos que dessem de comer aos viajantes e albergassem os estrangeiros. Velava de tal modo pela segurança dos caminhos que se podia viajar pelo território como se estivessem em casa ou na dos seus parentes ([1]).

Após a queda do califado de Córdova (1009), surgiram pequenos principados em Silves, Faro e Mértola. Em Silves (1048-1063), a família do historiador Ibn Mozain dirigiu durante quinze anos a cidade e a sua região com o apoio dos habitantes, por quem repartiu as riquezas até ser submetida pelo pai de Almutamide, Almutádide de Sevilha. Um dos Mozain, Abu Abd Allah, era amado pelos súbditos pela dedicação e amor ao estudo, pela sua cultura e a amplitude dos seus conhecimentos ([2]). Mas rapidamente todo o Centro e Sul do Garbe seriam distribuídos pelo reino berbere de Badajoz e o reino dos abádidas de Sevilha.

No Gharb al-Ândalus, Sevilha e Badajoz eram os grandes centros culturais nos séculos XI e XII. Para elas se dirigiam os literatos nascidos mais a ocidente. Em Sevilha, durante o governo do bejense Almutamide, floresceu uma plêiade de literatos à imagem da corte poética dos míticos califas abácidas Harun al-Rasd e al--Mamun. E há notícias de que Silves, Santarém, Faro, Évora, Lisboa se tornaram locais significativos de cultura. Um foco xiita foi jugulado no tempo de Abderramão III em Évora e Santarém ([3]). Em Lisboa apareceu um autoproclamado descendente de Fátima, a filha do profeta Maomé ([4]).

Os geógrafos não pouparam elogios a algumas cidades do território português. Coimbra, cidade pequena, mostrava-se inexpugnável, envolta na sua muralha

([1]) *Ibidem*, Vol. II, p. 191.
([2]) *Ibidem*, Vol. III, p. 69.
([3]) *Ibidem*, Vol. II, p. 211.
([4]) *Ibidem*, Vol. II, p. 210.

rasgada por três portas, uma delas a da Almedina. Envolviam-na vinhas, árvores de fruto e os moinhos movidos pela água do Mondego.

De Lisboa enaltecem as bondades da terra e do mar. Tem cinco portas: a Porta Ocidental com arcos sobrepostos em colunas de mármore, a Porta do Mar onde vêm rebentar as vagas, a Porta da Alfofa, a Porta de Alfama ou da Fonte Termal e a Porta do Cemitério. Domina um vasto plaino atravessado por duas ribeiras. As suas muralhas e a sua história apontam para uma cidade comercial, piscatória e agrícola. E não lhe faltaram poetas como Ibn Mucana Alisbuni Alcabdaque.

De Santarém era originário o poeta Ibn Sara e também o autor da antologia *Daquira* ou *Tesouro*, Ibn Bassam.

O rei de Badajoz Umar al-Mutawáquil foi antes senhor de Évora. Ficou famosa a sua biblioteca e ainda o apoio dispensado a poetas como Ibn Abdun al-Iiebori, autor de um longo poema sobre a queda dos impérios, em particular sobre a queda dos abádidas de Sevilha e a dos aftácidas de Badajoz.

Alcácer do Sal destacava-se na construção naval. O último alcaide da praça moura lamentava-se num poema por os altos cargos caírem agora num inspector de alfândegas e num limpador de esgotos.

Silves tinha um estaleiro de construções navais alimentado pela madeira das suas montanhas. Dispunha de uma muralha sólida, plantações e hortas. Os habitantes falavam um árabe muito puro. Em Silves estudou Ibn Amar literatura sob a direcção de vários mestres, entre outros do filólogo Hajaje Yusuf ibn Isa al-Alam, e conviveu, poeticamente e não só, com o governador da cidade, Almutamide. De Silves era natural o filósofo Ibn al-Sid.

No século XII, quando a Cidade-Estado de Lisboa caía sob domínio cristão, o movimento dos muridines dava lugar a novos reinos de taifas em Silves, Mértola, Beja, Évora, Niebla, Huelva, Badajoz, Tavira, que acabariam dominados pelos almóadas.

No território português, os vestígios monumentais não podem comparar-se aos dos grandes centros do Andaluz mas entremostram-se aqui e ali nas muralhas e no paço de Silves, nas muralhas de Alcácer, Lisboa, Elvas, Jerumenha e noutras praças do Sul do país. Na Porta de Almedina de Coimbra, na mesquita-igreja de Mértola, na basílica-mesquita-igreja de Idanha-a-Velha, na torre da Igreja de Santa Maria de Tavira, no mimbar da basílica-mesquita-igreja de Santana do Campo em Arraiolos...

II. A comunidade do Livro

O Islão é a «comunidade do Livro» sagrado, o Corão, a primeira obra em prosa de língua árabe. O Livro veio directamente do céu para o profeta Maomé através do anjo Gabriel. Nele está a fonte da explicação do mundo e das normas

de vida. Por isso, a principal tarefa teórica dos crentes consiste em compreender o seu verdadeiro sentido. Para essa compreensão e para melhor iluminar a acção diária, a Suna ou tradição regista estórias e pensamentos do profeta, transmitidos e seleccionados pelos seus companheiros e pelos seus familiares.

A consciência religiosa do Islão centra-se num facto trans-histórico, as revelações de Deus a Maomé, mas o tempo não deixou de assinalar a sua passagem. Desde logo, o texto corânico. Embora seja o mais seguro entre os livros sagrados, foi ditado pelo profeta ao longo de vinte e dois anos e a sua actual codificação remonta ao ano de 650, quando governava o terceiro califa Utman, companheiro do profeta (1).

Nos primeiros tempos, o que unia e impulsionava os guerreiros islâmicos eram os versículos corânicos e os chamados cinco pilares do Islão. «Não há Deus senão Deus e Maomé o seu profeta.» Esta profissão de fé ou pacto entre a comunidade dos crentes (a *umma*) e Deus constitui o primeiro pilar que identifica o crente e o introduz na comunidade.

O segundo pilar é o da oração pronunciada cinco vezes ao dia, sendo a mais importante a de sexta-feira. Nos primeiros tempos, rezavam a céu aberto e porventura em templos cristãos desactivados do seu culto. E não há notícia de mesquita edificada no Andaluz anterior à de Córdova, mandada erigir pelo primeiro emir Abderramão I no local da antiga catedral visigótica.

Os restantes pilares são a esmola destinada aos pobres, o jejum no mês do Ramadão e a peregrinação aos lugares santos, ao menos uma vez na vida. A estes pilares, Maomé acrescentou um sexto, já no final da vida, o da guerra santa, pois «Deus ama os que combatem pela sua causa».

Mas, se o Corão, e em segundo lugar a Suna, constituem a fonte da explicação do mundo e das normas de vida, desde logo uma questão se coloca. Como interpretar o Livro? Atendo-nos ao sentido literal ou, pelo contrário, tentando compreender o seu sentido verdadeiro, o sentido espiritual, a *haqiqat*?

Segundo uma tradição ou *hadit* que remonta ao Profeta, «o Corão tem uma aparência externa e uma profundidade oculta, um sentido exotérico e outro esotérico. Por sua vez, este sentido esotérico encerra outro sentido esotérico (cada nível contém outro nível à imagem das Esferas celestes, embutidas umas nas outras). E assim sucessivamente até sete sentidos esotéricos (sete níveis de profundidade oculta)».

O xiismo, o ismaelismo, o ismailismo fatimi e o sufismo ativeram-se particularmente ao sentido esotérico do Corão. A apreensão desse sentido profundo exige

(1) Miguel Cruz Hernández, *Historia del Pensamiento Islámico*, 3 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1966, I, p. 23.

guias, os imãs ou homens de Deus, os inspirados. E só quando chegar o Mahdi (o Imã oculto, o Imã esperado) se alcançará a plena revelação do esoterismo de todas as revelações divinas (1).

Assim a interpretação do Livro abriu caminho às ciências que Al-Farabí classificava como ciências religiosas: os comentários do Corão e dos *hadices*, a teologia, o direito, os estudos linguísticos, em particular a gramática árabe, a língua sagrada. A procura do conhecimento constitui uma obrigação de todo o muçulmano, quer o conhecimento das ciências religiosas quer o das ciências ditas «estrangeiras», para usar ainda a classificação de Al-Farabí. Mas todas elas, em particular o conhecimento filosófico, tinham à partida os limites impostos pelas verdades reveladas pelo livro sagrado.

Os tratados de direito sunita, que omitem os ritos xiitas, enumeram dezoito ritos ou escolas jurídicas. A primeira das escolas, a hanafita, foi desenvolvida por Abu Hanifa († 767) que introduziu a opinião pessoal como fonte de direito e considerava que a proibição canónica do vinho só devia entender-se como condenação da embriaguez e não do consumo moderado.

A escola maliquita de Malik b. Anas († 795), adoptada no Andaluz ao tempo do emir al-Hakam I (796-822), valoriza o consenso dos juristas medinenses, mais conservadores, e introduz na interpretação dos textos o princípio da utilidade comum.

Ao longo do século VIII, surgiram no Oriente novas formas de pensamento filosófico e religioso, proporcionadas no interior do Império Islâmico pelos espaços culturais marcados por concepções religiosas diferenciadas. O cristianismo e o mazdeísmo eram as religiões dominantes, a que se juntavam como minoritárias no império o budismo, o judaísmo e o maniqueísmo. Daí as discussões sobre os atributos de Deus e a natureza de Cristo, sobre a predestinação e o livre arbítrio, a revelação e a razão. A estas discussões juntavam-se as concepções zoroastristas e judias sobre o fim último do homem, a que se acrescentava a especulação hindu.

Entretanto, neste mesmo século VIII e até ao X, em Bagdade, sábios cristãos, entre eles Huanayn ibn Ishaq († 877), e muçulmanos traduziram, directamente do grego ou a partir do siríaco, muitas obras de autores gregos e helenistas. Os textos traduzidos e os comentários de originais gregos revelam aos homens de cultura um mundo grego e helenístico extremamente tentador. Os homens raciocinavam sem entraves e sem escrituras sagradas.

(1) Henri Corbin, Osmar Yahia e Sayyed Hossein Nasr, «La Filosofia Islamica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes», in *Historia de la Filosofía*, Madrid, Siglo XXI de España, 1990, p. 236. O texto segue de perto Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, Gallimard, 1964.

De Aristóteles traduzem a *Metafísica*, a *Física*, *De cœlo et mundo*, *De Generatione Animalium*, *De Generatione et Corruptione*, *Meteorológicos*, *De Partibus Animalium*, *Parva Naturalia*, *De anima*, *Retórica*, *Poética*, *Categorias*, *Primeiros e Segundos Analíticos*, *Tópicos*, *Elencos* e *Ética a Nicómaco*; não conheceram a *Política*. De Platão, vertem a *República*, as *Leis*, o *Timeu*, o *Criton*, o *Fédon*. Dos autores helenistas traduzem Alexandre de Afrodísia e Porfírio, que consideram comentaristas de Aristóteles. Traduziram ainda para língua árabe o *Almagesto* de Ptolomeu, obras de Galeno e Dioscórides, a *Geometria* de Euclides e alguns fragmentos de Demócrito e Crisipo. Uma das obras mais populares foi a *Teologia* do Pseudo-Aristóteles, cuja fonte principal são as *Eneadas* de Plotino e Porfírio e o *Liber de Causis* de Proclo ([1]). A simples enumeração dos textos traduzidos mostra que a filosofia aparece ligada à ciência, à gnose, à teologia, à mística e ao esoterismo.

Os autores que utilizam as traduções medievais recebem-nas moldando-as ao recipiente, no caso à formalização escolar neoplatónica dominante no mundo helenístico romano dos séculos I a VI da nossa era. No entanto, no novo pensamento islâmico, bem como no cristão e judaico, a filosofia surge envolta na teologia e sob a tutela das autoridades, em particular Aristóteles, que representará um papel canónico fundamental ([2]).

No Andaluz, a primeira obra traduzida do grego, o tratado de Dioscórides *Matéria Médica*, remonta à primeira metade do século X, aos tempos do califa Abderramão III. Foram tradutores o monge Nicolás, enviado pelo imperador de Bizâncio, Constantino VII, que o verteu para latim, e uma equipa integrada pelo médico judeu Hasday ibn Saprut que decifrou o nome de algumas plantas desconhecidas. Não havia então no Andaluz ninguém que soubesse grego ([3]).

Em Portugal, a mais antiga «Escola» de tradutores, agora do árabe para português, remonta ao governo do rei poeta D. Dinis que encarregou o mouro Maomé e o cristão frei Gil Peres da tradução da *Crónica do mouro Arrazí*, geógrafo e historiador islâmico peninsular do século X.

1. O advento dos Mutazilitas

A divulgação dos clássicos gregos atraiu ao estudo da lógica e da filosofia alguns muçulmanos ávidos de cultura. Começaram então as primeiras tentativas de conciliar o pensamento grego com a religião muçulmana. É neste horizonte que surge a primeira tentativa de expressão filosófica, uma escola de dissidentes, os

([1]) Miguel Cruz Hernández, *ob. cit.*, I, p. 149.
([2]) *Ibidem*.
([3]) Andrés Martínez Lorca, *ob. cit.*, p. 29.

Mutazilitas, cujas gerações se prolongaram de Wasil b. Ata († 748) a Abd al-Yabbar († 1025).

Os termos *kalam* e *mutakallim* significam respectivamente palavra e aquele que fala. Rapidamente passaram a designar a ciência da teologia e o teólogo. O uso da razão, a afirmação do pensamento filosófico, emergem do terreno da teologia.

No *Catálogo das Ciências*, Al-Farabí descreve o *kalam*, o *alfaqui* e o *mutakallim*.

«A arte do *kalam*», escreve Al-Farabí, «é uma propriedade pela qual o homem pode defender os dogmas e os actos através dos quais honra a Deus e obtém o ordenamento das cidades, exigidos pelo fundador da religião, e condenar tudo o que se oponha a eles por meio de raciocínios...

O *alfaqui* aceita sem exame os dogmas e as operações prescritas pelo fundador da religião e toma-os como princípios para poder deduzir deles as coisas obrigatórias em religião.

O *mutakallim* defende as coisas que o alfaqui toma como princípios sem que deduza delas outras coisas novas. Alguns *mutakallum* opinam que não é possível submeter à crítica das ideias, das opiniões e raciocínios humanos os dogmas das religiões e todos os seus preceitos porquanto são de um grau superior, pois estão tomados de uma causa divina e há neles mistérios divinos que a razão humana, por sua debilidade, não é capaz de perceber e alcançar.

«Outro grupo de *mutakallim* crê que, para a defesa da religião, se devem fixar primeiro todos os dogmas que o fundador impôs, com as mesmas palavras com que este as expressou; depois, a outro lado, estudar a fundo as teses que constam pelo testemunho dos sentidos, pela opinião geralmente admitida e pelo dictamen da razão. E o que destas verdades e de suas consequências lógicas encontrem testemunhando, ainda que de longe, algum dogma da religião, devem defender com elas esse dogma. Para o que nelas encontrem de contraditório com algum dogma da religião, podem interpretar-se metaforicamente as palavras com as quais o fundador da religião expressou aquele dogma de modo que se harmonize aquela contradição. E ainda que seja inverosímil, interpretam-no assim.» (1)

Estes últimos, os Mutazilitas, confessavam a necessidade da interpretação alegórica do Corão e da Suna sempre que houvesse contradição com a razão. A razão humana pode concordar-se com a fé desde que se conceba uma potência espiritual como fundamento de toda a realidade, mas é impossível racionalmente ir para além disto. Colocado este princípio, os Mutazilitas negavam a eternidade do Corão, declaravam que o homem não podia conhecer a natureza e os atributos reais de Deus e que a predestinação era fatal para a moral e a iniciativa humana.

(1) Al-Farabí, *Catálogo de las Ciencias*, trad. de Ángel Gonzalez Palencia, Madrid-Granada, 1953, p. 73.

Os muçulmanos deviam admitir a criação do Corão no tempo, acreditar no livre arbítrio e na impossibilidade de conceber Deus sob o ângulo do antropomorfismo.

Para o mutazilita oriental al-Asari (874-935), que se converteu depois à ortodoxia, «Deus é único, nada é semelhante a ele: não é corpo nem indivíduo nem substância. Está por cima do tempo. Não pode habitar num lugar ou num ser. Não é objecto de nenhum dos atributos ou qualificativos aplicáveis às criaturas. Não está condicionado nem determinado; não engendra nem é engendrado». Por outro lado, o princípio da justiça divina implica a liberdade e responsabilidade do homem (1).

A doutrina mutazilita propagou-se nos finais do século VIII e início do IX sob os governos dos califas abácidas al-Mansur (754-775), Harun al-Rasid (808-813) e al-Mamun (833-842). Este último proclamou o mutazilismo doutrina oficial.

No Andaluz, o mutazilismo foi introduzido por Abd Allah b. Masarra († 899), pai do filósofo Ibn Masarra, mas Averróis escreveria que, no seu tempo, não tinha encontrado livros de mutazilitas. A doutrina sunita chegou cedo ao Andaluz mas as ideias heterodoxas e os pensamentos dos filósofos demoraram a chegar.

III. Filósofos orientais

A especulação filosófica, fecundada num imenso e contraditório caldo de culturas, inicia-se no Islão oriental no século IX e dá os primeiros passos no Ocidente com Ibn Masarra no século X. A oriente atinge o seu esplendor máximo no século XI e a ocidente, no Andaluz, nos séculos XI e XII.

A característica fundamental dos filósofos árabes medievais, do Oriente ou do Ocidente, é antes de mais o seu espírito enciclopédico. Para o homem culto a sabedoria envolvia todo o saber. Com o saber organizavam uma explicação metafísica do cosmos e dele retiravam aplicações práticas. Na explicação do universo seguiam a via aristotélica, fundada na ideia de matéria-forma, na relação potência-acto e na estruturação substância-acidentes. «O comportamento de todo o ente, astral ou terreno, inanimado ou vivo, dependia da sua natureza [...] O que se movia tinha uma natureza móvel; o que vivia, animada; o que se podia medir, mensurável; o que podia receber uma acção, receptiva.» (2) A explicação ficava enredada no universo das palavras. Mas todo o saber desembocava em aplicações práticas: cultivar, curar, medir, contar, navegar.

(1) Texto da *Maqalat al-Islamyin*, citado por Henri Corbin, Osman Yahia e Sayyed Hossein Nasr, *ob. cit.*, p. 285.

(2) Miguel Cruz Hernández, I, p. 145.

O primeiro grande filósofo árabe helenizante foi AL-KINDÍ, Abu Yusuf ibn Ishaq (Kufa, 796-Bagdade 873), que recebeu o título de filósofo dos árabes. Oriundo da tribo Kinda, da Arábia do Sul, passou a infância em Basra onde o pai era governador. Depois veio para Bagdade e aí gozou do favor dos califas Al-Mamun e Al-Mutasim. Fez traduzir por colaboradores cristãos a *Pseudo-Teologia* de Aristóteles, uma parte da *Metafísica* deste filósofo e a *Geografia* de Ptolomeu. Os alfaquis puseram em dúvida a sua fé e no tempo de Al-Mutawakkil viu a sua biblioteca confiscada e depois restituída. Escreveu mais de duzentos títulos, alguns deles traduzidos na Idade Média para latim por Ibn Dawud e Gerardo de Cremona, e também para hebraico.

Al-Kindí segue Aristóteles na lógica, na física e na biologia mas nega a eternidade do mundo e a concepção intelectualista de Deus. O universo divide-se em dois mundos: o das esferas celestes, submetido ao movimento circular; e o mundo sublunar, condenado à geração e à corrupção. No centro do cosmos, criado por Deus, está a Terra, formada de água, ar e fogo.

Num dos seus escritos, a *Risala fi hudud al-asya wa rusumu-ha,* estabelece um pequeno dicionário filosófico. A necessidade da definição deveria ser completada pelo exercício da matemática e da lógica. E para alcançar o conhecimento das causas primeiras a dedução era o método necessário.

Quanto ao problema da concordância da filosofia e da verdade revelada, Al-Kindí considerou que a filosofia «é a ciência do conhecimento universal da realidade. Além do seu valor teórico, permite também dirigir a vida do homem para o bem. Neste sentido, a verdade da filosofia tem uma missão semelhante à da verdade revelada» (1).

AL-RAZÍ, Muhammad ibn Musa (Rayy, Teerão, cerca de 865-Rayy 925), médico, alquimista e filósofo, dirigiu o principal hospital de Bagdade e foi um dos mais altos expoentes da medicina muçulmana. Descobriu o vazio.

A sua principal obra médica foi *Al-Hawi* (O Completo), traduzido para latim nos finais do século XIII na Sicília, com o título *De Continens.* Nesta enciclopédia geral da medicina, reuniu, para cada enfermidade, os diagnósticos dos seus predecessores — Hipócrates, Galeno, médicos indianos, persas e sírios —, a que acrescentou as suas próprias observações. Como alquimista, o seu *Livro dos Segredos* teve larga influência em Paracelso.

A concepção do universo de Al-Razí assenta em cinco princípios eternos, herdados do neoplatonismo: Deus, que é a suprema sabedoria; a alma universal, viva mas ignorante; a matéria-prima que é composta de átomos; o espaço; e o tempo.

(1) *Ibidem*, I, p. 161.

Apoiados pela razão, os filósofos, e não os profetas, é que devem despertar as almas do seu letargo material. As almas que não possam ser redimidas do seu apego à matéria pelos filósofos ficarão errando depois da morte do corpo e são os demónios. E se Deus nos deu a razão, por que enviaria profetas que se contradizem uns aos outros como acontece com o Corão contraditado pela Bíblia, os cristãos por Maomé, o judaísmo pelos maniqueus? Muitos profetas não passam de demónios ou enganadores dos homens ([1]).

AL-FARABÍ, Abu Nasr Muhammad b. M. b. Tarjan b. Ozlag (Farab, Turquestão, c. 872-Damasco 950) residiu em Alepo, visitou o Egipto depois do triunfo dos fatimidas, viveu em Bagdade, depois em Damasco.

Filósofo, médico, matemático e músico, falava o turco, o árabe e o persa. Para os historiadores árabes, depois do primeiro mestre, Aristóteles, Al-Farabí era o segundo. Chegaram até nós mais de cinquenta títulos, alguns traduzidos na Idade Média para latim e hebreu.

Do *Catálogo das Ciências* existe uma cópia manuscrita árabe no Escorial, datada de 1310, e traduções latinas medievais. Nesta obra analisa a ciência da linguagem, a utilidade da lógica, as ciências matemáticas que compreendem a aritmética, a geometria, a óptica, a astronomia, a música, a ciência dos pesos ou mecânica, a ciência da engenharia. Vem depois a ciência física, a metafísica, a ciência política, o direito e a teologia.

«O objecto da lógica, isto é, aquilo sobre o que a lógica dá regras são as ideias, ou inteligíveis enquanto guardam relação semântica ou significativa com as palavras, e as palavras enquanto significam as ideias.» «A lógica tem de comum com a gramática o dar, como esta, regras acerca do uso das palavras; e distingue-se dela em que a gramática dá apenas as regras próprias e privativas das palavras de um povo determinado enquanto a lógica dá as regras comuns e gerais para as palavras de todos os povos.» ([2])

O cosmos é concebido como um conjunto de esferas concêntricas em cujo centro fica a Terra. Em torno dela giram as nove esferas com movimento circular e eterno, gerado em cada uma delas pela inteligência da esfera imediatamente superior. O movimento celeste provém do desejo de perfeição intrínseco a cada uma das esferas que querem assemelhar-se às suas respectivas inteligências motoras. Ao mesmo tempo e mediatamente, tendem para o ser primeiro. Todo o cosmos se move impulsionado pelo amor universal de perfeição ([3]).

([1]) *Ibidem*, I, p. 167.

([2]) Al-Farabí, *Catálogo de las Ciencias*, trad. de Ángel Gonzalez Palencia, Madrid-Granada, 1953, p. 20.

([3]) Miguel Cruz Hernández, I, p. 190.

No livro *Sobre o Governo das Cidades* considera seis tipos de sociedades reais, todas imperfeitas: a sociedade da pura necessidade, a sociedade da riqueza, a sociedade depravada, a sociedade da honra, a sociedade tirânica e a sociedade demagógica. Face às sociedades imperfeitas contrapõe-se a sociedade ideal ou virtuosa que exige a saúde ética de todos os cidadãos e a subordinação dos governantes aos supremos princípios racionais [1]. Defendia, na esteira de Platão, que só uma elite de filósofos, capazes de ascese e distanciados do mundo sensível, podiam ascender à sociedade ideal.

IBN SINA, Abu Ali Al-Husayn b. Abd Allah b. Sina (AVICENA), (Afshana, perto de Bucara, Usbequistão 980-Hamadan, Pérsia, 1037); Avicena foi educado em Bucara, onde o pai exercia um alto cargo na administração, e revelou-se desde cedo um menino prodígio. Teve acesso à biblioteca do palácio. «Numa das salas estavam as obras sobre língua árabe e poesia, noutra as de direito islâmico; e assim em cada sala as de um só saber. Li o catálogo dos livros dos Antigos e pedi quantos necessitei. Entre esses livros vi alguns dos quais a gente não conhecia sequer o nome nem eu mesmo os havia visto antes e não os voltei a ver depois.» [2]

Além de Bucara, viveu em Gurgan, próximo do mar Cáspio, onde iniciou a redacção do *Cânone de Medicina*, atravessou o Qaraqum, viveu em Nisapor, Rayy, Ispahan, Hamadan. Várias vezes ministro, conheceu a fuga e o cárcere.

O seu saber enciclopédico desenvolveu-se em obras que abordam as ciências naturais, a física, a química, a astronomia, as matemáticas, a música, a economia, a política, a moral, a exegese corânica. Em metafísica, os seus mestres principais foram Aristóteles, Al-Farabí e Plotino através da pretensa *Teologia de Aristóteles.*

Em Avicena a teoria procura sempre casar-se com o concreto. No *Livro do Juízo Imparcial*, constituído por vinte volumes, que desapareceram na tomada de Hamadan, e de que nos resta um fragmento, analisava vinte e oito mil questões. No cárcere escreveu a *História de Hayy ibn Yaqzan*, que teria larga influência nos peninsulares Ibn Bayya e principalmente em Ibn Tufayl.

À questão, os universais existem fora dos objectos individuais?, deu a resposta clássica de que existem *ante res* no espírito de Deus; *in rebus* nas coisas em que se manifestam; *post res* depois das coisas no estado de abstracção no espírito do homem; mas, no mundo natural, os universais não poderiam existir fora das coisas individuais [3].

Na metafísica de Avicena encontra-se o essencial da doutrina de Al-Farabí e de Aristóteles: o contingente e o necessário, o múltiplo e o uno. Para explicar o

[1] *Ibidem*, I, p. 198.
[2] *Ibidem*, I, p. 215.
[3] Jacques C. Risler, p. 187.

problema do múltiplo contingente e mudante que existe no Uno necessário e imóvel, Avicena emite a hipótese de uma inteligência activa intermediária, a alma. Deus é anterior ao mundo, não no tempo mas racionalmente enquanto essência, coisa em si e causa primeira.

A inteligência suprema vê tudo, passado, presente e futuro, não no tempo, mas imediatamente porque o seu pensamento é eterno. Mas Deus não é a causa directa das acções, elas têm por si mesmas os seus próprios fins e finalidades. Não é pois responsável pelo mal que é o preço da liberdade e que é talvez o bem de tudo (1).

O dom do ser está ligado à luz da inteligência. E a primeira certeza apreendida pelo espírito humano é a do ser, surpreendida através das percepções sensíveis. A essência do homem, do cavalo, da pedra não implica nenhuma necessidade que tal homem, tal cavalo exista. A existência é dada aos seres realizados, concretos, por um Ser que difere deles todos: não é uma destas essências desnudadas em si da existência, mas a sua essência é o seu próprio ser. O Criador é a causa primeira (2).

Do Uno não pode vir senão o Uno. O Ser necessário produz uma só inteligência. Esta, sendo causada, possui necessariamente uma dualidade de ser e de conhecer. Ela introduz no mundo a multiplicidade; dela podem provir uma outra inteligência, uma Alma celeste, um corpo celeste. O sistema de Ptolomeu torna-se a escadaria da emanação criadora. A emanação desce de esfera em esfera até uma décima inteligência pura, que rege não uma esfera mas o nosso mundo terrestre, formado, contrariamente aos outros, de matéria corruptível. A décima inteligência é o Intelecto Agente (3).

Na *Epístola sobre o Amor,* o ser e a inteligência transbordam do Ser necessário como um rio e descem até aos extremos limites do criado. Uma ascensão da mesma amplitude, feita de amor e do desejo das criaturas pelos seus criadores, até ao Princípio supremo, responde à abundância deste dom (4).

O *Cânone de Medicina,* em cinco volumes, tornou-se a sua obra mais célebre. Entrou no programa de ensino das Universidades europeias desde 1309 e o seu estudo prolongar-se-ia no Oriente até aos nossos dias e no Ocidente até ao século XVII.

No primeiro volume do *Cânone,* Avicena aborda o corpo humano, a doença, as terapêuticas gerais. No segundo trata da farmacologia dos simples. No terceiro

(1) *Ibidem,* p. 187.
(2) A. M. Goichon, «Ibn Sina», *Encyclopédie de l'Islam,* III, p. 967.
(3) *Ibidem,* III, p. 968.
(4) *Ibidem,* III, p. 965.

expõe a patologia especial de cada órgão. No quarto, estuda as febres, os sinais, os sintomas, os diagnósticos, a pequena cirurgia, as feridas, os tumores, as fracturas, os venenos. No quinto, expõe a farmacopeia.

Reuniu os pontos mais importantes do *Cânone* num poema, traduzido no século XIII para latim, sob o título de *Cantica Avicena*.

AL-GAZALLI, Abu Hamid ibn Muhammad (ALGAZEL) (Tus, Norte do Irão-Tus, 1111) leccionou em Nizamiyya, Bagdade, a mais importante universidade religiosa do Islão. Acometido por uma crise mística, peregrinou pelos principais lugares da religiosidade islâmica: Jerusalém, o túmulo de Abraão em Hebron, Meca, Medina. Regressou a Tus, onde morreu rodeado de discípulos sufis.

Al-Gazallí emerge como a cabeça maior da reacção antifilosófica dos teólogos, particularmente no livro *Destruição dos Filósofos* (*Tahafut al-falasifa*). Como um bom arrependido, assumiu como missão espiritual atacar os esotéricos, em particular o xiismo ismaili, os cristãos e combater o racionalismo neoaristotélico, em particular Al-Farabí e Avicena. A filosofia só pode ser uma disciplina auxiliar da teologia especulativa, estabelecida a partir da fé e da lei muçulmanas ([1]).

Só iluminada pela fé, a razão conduz à sabedoria. Todo o conhecimento está condicionado pela iluminação divina e deste conhecimento depende a vontade humana. Numa síntese da doutrina moral muçulmana considerava a teologia, a cabeça; a filosofia, a função racional; o sufismo, o coração; o direito, o braço operativo.

A autoridade é uma consequência da própria estrutura da natureza humana. O soberano deve rodear-se de um conselho de doutos. O ideal de perfeição exige às vezes que sacrifiquemos o dever da rebelião contra o tirano e noutras ocasiões obriga ao sacrifício dos desejos e direitos individuais ([2]).

IV. Filósofos andaluzes

A filosofia oriental islâmica desenvolve-se, como dissemos, do século IX até aos meados do século XI. Por sua vez, no Islão Ocidental, a filosofia arranca nos princípios do século X com Ibn Masarra e floresce entre a segunda metade do século XI e os finais do século XII.

O primeiro historiador da filosofia no Andaluz foi Said al-Andalusi (1029--1070), que nasceu em Almeria e exerceu o cargo de juiz em Toledo. O seu livro *Tabaqat al-umam (Livro das Categorias dos Povos)* constitui, segundo Asin Palacios,

---

([1]) *Ibidem*, I, p. 277.
([2]) Miguel Cruz Hernández, I, p. 291.

«o primeiro ensaio originalíssimo de síntese sobre a evolução da cultura humana nas diferentes raças e povos da terra». Este livro mostra que a filosofia é uma «árvore de lento crescimento e ainda que individual na sua expressão, reflecte sempre um movimento colectivo de fundo» ([1]).

Esse movimento colectivo arranca dois séculos após a conquista islâmica com uma «inacreditável constelação de sábios»: o matemático Maslama de Madrid e o astrónomo Azarquiel, os médicos Yahya ibn Ishaq, autor do primeiro receituário médico andaluz, o farmacólogo toledano Ibn Wafid, o judeu cordovês Ibn Hasday ibn Saprut e ainda os médicos Abulcasis e Avenzoar, os poetas Ibn Suhayd, Ibn Saydun e al-Mutamid, os historiadores Ahmad al-Razi e Ibn Hayyan, os filólogos Al-Zubaydi e o murciano Ibn Sida, filósofos como Ibn Masarra, o judeu malaguenho Ibn Gabirol e al-Kirmani ([2]).

IBN MASARRA, Muhammad b. Abd Allah b. Masarra Al-Djabati (Córdova 883--Córdova 931); seu pai Abd Allah ibn Masarra († Meca 899) introduziu o mutazilismo na península e transmitiu ao filho os seus ensinamentos. Este, aos dezassete anos, retirou-se com os seus discípulos para a serra de Córdova. Suspeito de heresia, partiu para o Oriente. Deteve-se em Meca e Medina. Regressou a Córdova durante o governo de Abderramão III e aí morreu rodeado de discípulos.

Nenhum dos seus escritos chegou aos nossos dias. Para reconstituir a sua doutrina, temos de recorrer a Said al-Andalusi, a Ibn Hazm e a Ibn Al-Arabi, o seu mais conhecido herdeiro, por intermédio do movimento dos Muridines e do seu imã Ibn al-Kasi ([3]).

Baseado nas indicações dos diferentes autores, Asin Palacios delineou as possíveis linhas do seu ensino e prática ascética. No seguimento do Pseudo--Empédocles, defendeu que o ser espiritual está sob a influência do princípio do amor puro enquanto o corpo, como todos os seres corporais, está submetido à acção da discórdia. A filosofia provoca na alma o desejo de partir deste mundo porque a alma não pertence cá abaixo, está prisioneira do corpo.

O fim do homem é a purificação e a libertação da alma. Os caminhos para atingir esse fim são a pobreza voluntária, a mortificação, o silêncio e a prática da humildade, do perdão das ofensas, do amor dos inimigos. O exame quotidiano de consciência elevava a alma à estação mística da Sinceridade ([4]).

Ibn Hayyan conservou-nos, num contexto condenatório, algumas informações sobre a doutrina de Ibn Masarra. «A seita do suspeitoso Muhammad b. Abdallah

([1]) Andrés Martinez Lorca, *ob. cit.*, p. 48.
([2]) *Ibidem*, p. 21.
([3]) Roger Arnaldez, «Ibn Masarra», *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. III, p. 892.
([4]) *Ibidem*, p. 896.

b. Masarra, que aparentava piedade ocultando secretos desígnios e embustes de sedição, tinha-se propagado entre a gente no começo do reinado do califa an-Nasir [Abderramão III]. Atraía-os graças ao ascetismo e piedade que aparentava, sendo mui rigoroso nos méritos do crente e negando a benevolência divina. Apartava-se das gentes e preferia afastar-se delas, aferrando-se na sua propriedade numa alqueria de Córdova [...] Com a sua doçura de expressão, solidez dialéctica, penetração exacta dos conceitos e variados conhecimentos arrebatava as mentes sem cuidar do caminho direito [...]

«Compôs livros excelentes, difundiu acertadas epístolas e elaborou artigos devastadores cuja intenção oculta cobriu com os véus do equívoco, difundindo o cumprimento das promessas e ameaças divinas e a falta de autoridade dos *hadices* sobre a intercessão, dando por inverosímil a benevolência e a misericórdia [...]

«Dispôs as *Mudawwana* maliquitas, pilar da Suna, por concomitâncias, dividindo-as, ao nosso querer, com a mais clara traça e criando secções extractadas excelentes, declaradas unanimente, até pelos seus opositores, como melhores, mais resumidas e claras que qualquer outro compêndio da dita obra. Graças à solidez da sua extensa ciência e à sua paciência para confundir o adversário atraía e capturava os corações.»

Os seguidores de Ibn Masarra foram condenados pelo califa Abderramão III, que mandou ler uma proclamação em todos os pontos do Andaluz. «Deus, exaltada seja a sua acção e glorificada a sua menção, fez do Islão a melhor religião, sustendo-a, enaltecendo-a e não aceitando nem querendo outra para seus servos, pois diz em sua excelente revelação: "Quem siga outra religião que não o Islão não se aceitará" [Corão II, 85] [...] Fostes a melhor nação que saiu da gente, pois ordenais o bom e condenais o reprovável [Corão, III, 10]. Ele vos estatuiu a religião que recomendara a Noé e que te temos inspirado e que recomendamos a Abraão, Moisés e Jesus: cumpri a religião e não discrepeis dela» [Corão XLII, 13] [...].»

Empenharam-se na sua ignorância, perderam-se no seu extravio e deram de cabeça no ódio da comunidade pia, professando aborrecê-la, declarando lícito o derramamento do seu sangue e justificável a violação de suas esposas e o cativeiro dos seus filhos: «o ódio apareceu nas suas bocas, mas maior era o oculto em seus corações» (Corão, III, 118).

O escrito foi lido em todos os púlpitos. «Deus destrói nações por coisas como as que trouxe este grupo malvado, que adultera a tradição, ataca o grande Corão e os *hadices* do fiel Profeta.»

E Ibn Hayyan acrescenta: Al-Farabí, na sua obra sobre os sábios do Andaluz, diz dele que era grande conhecedor de história e das versões das obras e de variados conhecimentos: filósofo, sábio, médico, astrónomo, astrólogo, literato excelente, poeta, orador, cuja ciência era acompanhada pela habilidade dialéctica e

domínio da gramática e o vocabulário do árabe [...].» É sobejamente conhecido que a opinião de Ibn Masarra se separava de muitas crenças dos sunitas ([1]).

IBN HAZM, Abu Muhammad Ali ibn Hazm (Córdova, 994-Huelva, 1063): como Ibn Masarra, era de família muladi, originária da região de Huelva, portanto do Gharb al-Ândalus. O pai desempenhou altas funções no palácio de Almançor. Após a queda do califado esteve profundamente envolvido na luta política e teve de refugiar-se em Almeria e Xátiva. Foi vizir do seu amigo o califa omíada Abd Al--Rahman V, assassinado sete semanas depois da posse. Conheceu a prisão e o exílio. No final da vida, retirou-se para as propriedades de família, a Casa Montija, nos arredores de Huelva.

Poeta, historiador, jurista, filósofo e teólogo defensor da doutrina zahirita. Ao enumerar os mestres que intervieram na sua educação, Ibn Hazm dá conta da alta qualidade do ensino que então se ministrava no Andaluz.

O saber enciclopédico destes sábios andaluzes está bem presente na sua *Epístola do Auxílio Divino*. Enumera as diferentes ciências. Primeiramente a ciência dos números, útil para a vida terrestre; depois, a geometria de Euclides cujo conhecimento se aplica para compreender a descrição da forma exterior das esferas celestes e da Terra e para a elevação dos pesos, a arquitectura e a agrimensura; a astronomia, tratada por Hiparco e Ptolomeu, cujo objecto é conhecer as esferas celestes, o seu movimento circular, as suas intersecções, os seus pólos, as suas distâncias e conhecer os astros, os seus movimentos de translação, as suas magnitudes, as suas distâncias e as órbitas das suas revoluções; a medicina, da qual trataram Hipócrates, Galeno, Dioscórides e os que seguiram a sua rota, que ensina a curar os corpos das suas enfermidades.

Na filosofia e nas leis da lógica, «sobre as quais discorreram Platão, o seu discípulo Aristóteles, Alexandre de Afrodisia e os que seguiram as suas pegadas [...], estriba o conhecimento intuitivo do mundo, com tudo quanto há nele, os seus géneros e espécies, substâncias e acidentes; além de fixar as condições que há-de reunir a demonstração apodíctica sem a qual não pode constar a verdade ou o erro de nenhuma coisa».

Propõe uma classificação das ciências que divide em três grandes grupos: o primeiro, o das ciências particulares de cada povo (teologia com os seus ramos particulares, escritura, direito, tradições e kalam ou teologia especulativa, história, filologia); em segundo lugar, os saberes gerais universais (matemática, medicina, astronomia, filosofia); em terceiro lugar os saberes mistos (retórica, poética, interpretação dos sonhos) ([2]).

([1]) Ibn Hayyan, *Cronica del califa Abdarrahman III An-Nasir entre los años 912 y 942 (al--Muqtabis V)*, trad. de Maria Jesús Viguera e Frederico Corriente, Zaragoza, 1981, p. 25.
([2]) Miguel Cruz Hernández, II, p. 363.

Num dos seus livros mais célebres, o *Fisal*, Ibn Hazm estabelece uma espécie de enciclopédia dos conhecimentos das diferentes religiões com quem o Islão estava em contacto. Trata-se de um trabalho histórico mas marcado pelo seu ideal teológico. Para pôr em evidência os dogmas do Islão, analisa os limites do conhecimento, as concepções da eternidade ou da criação do mundo, expondo o que considera os seus erros, até chegar à verdade do monoteísmo (1).

A mentira e o erro estão ligados à palavra. Mas, instituída por Deus, a linguagem leva consigo uma verdade e é o único meio de descobrir a verdade e exprimi-la desde que se não cortem as suas raízes divinas. A linguagem perfeita é a palavra de Deus. Toda a tentativa de lhe descobrir um sentido oculto é vã. Conduz ao arbítrio, às paixões da alma.

Conheceu a lógica de Aristóteles, mas tende a reduzir a importância e aplicação dos processos lógicos concebidos como instrumentos de uma razão independente. Embora acredite no valor da razão, o seu uso só é legítimo nos limites em que Deus a ela se refere no Corão (2).

No seu livro *O Colar da Pomba* escreve: o amor «consiste na união entre partes de almas que neste mundo criado andam divididas». Ligadas a esta causa cósmica universal, há uma série de causas segundas que determinam cada amor concreto. A concepção platónica do amor acompanha todo o escrito.

Pertences ao mundo dos anjos ou ao dos homens?
Diz-me porque a confusão zomba do meu entendimento.
Vejo uma figura humana mas se uso da minha razão
acho que o teu corpo é um corpo celeste.
Bendito seja O que equilibrou o modo de ser das suas criaturas
e fez que por natureza fosses maravilhosa luz.
Não posso duvidar que és um puro espírito atraído a nós
por uma semelhança que enlaça as almas.
Não há mais prova que ateste a tua encarnação corporal
nem outro argumento de que eras visível.
Se os nossos olhos não contemplassem o teu ser, diríamos
que eras a Sublime Razão Verdadeira. (3)

O amor *udri* é o que buscamos mas não alcançamos, como o da escrava que desapareceu na Porta dos Dragoeiros e o apaixonado todos os dias procura em vão.

(1) Roger Arnaldez, «Ibn Hazm», *Encyclophédie de l'Islam*, III, p. 819.
(2) *Ibidem*, III, p. 817.
(3) Ibn Hazm, *El Colar de la Paloma*, tradução espanhola de Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 107.

Vejo a sua casa a todas as horas e momentos
mas quem nela vive está oculta para mim.
E de que me serve estar à volta da casa
se há um espia que observa a minha visita a todos os moradores?
Ai de mim! Ouço o ruído do vizinho
e sem embargo sei que para mim a China está mais próxima.
Sou como o sedento que vê a água no poço
E não tem maneira de a tirar. ([1])

O amor transforma o amador num pastor de estrelas e planetas:

Pastor sou de estrelas como se tivera a meu cargo
apascentar todos os astros fixos e planetas.
As estrelas na noite são o símbolo
dos fogos de amor acesos nas trevas da minha mente.
Parece que sou o guarda deste jardim verde escuro
do firmamento cujas altas ervas estão bordadas de narcisos.
Se Ptolomeu vivesse, reconheceria que sou
o mais douto dos homens a espiar o curso dos astros. ([2])

IBN BAYYA, Abu Bakr Muhammad (AVEMPACE) (Saragoça c. 1106-Fez 1138): de família originária de Beja, foi como Ibn Bayya, filho do Bejense, que ficou conhecido. Os latinos transformaram o Ibn Bayya em Avempace. Com Ibn Tufayl e Averróis constitui a trindade maior dos filósofos do Andaluz.

Viveu um tempo agitado com o Islão peninsular apertado externamente pelas tropas cristãs e internamente sujeito ao domínio almorávida. Abandonou Saragoça, dois anos antes de Afonso I o Batalhador conquistar a cidade. Viveu em Almeria, Granada, Sevilha onde conheceu o cárcere. Passou a África e morreu em Fez, possivelmente envenenado por literatos e médicos da cidade com quem polemizara.

Dominou a medicina, a matemática, a astronomia. Escreveu comentários sobre alguns tratados de Aristóteles referentes ao mundo físico e animal e comentários sobre os *Elementos* de Euclides e os *Aforismos* de Hipócrates. Conheceu a *Metafísica*, a *Ética Nicomaqueia* e o *De Anima*. Introduziu na península a filosofia de Al-Farabí sobre quem escreve *Notas sobre o Livro das Categorias de Alfarabi*. As obras mais importantes de Avempace são o *Tratado sobre a União do Intelecto com o Homem*, o *Regime do Solitário* e a *Carta de Adeus*.

([1]) *Ibidem*, p. 216.
([2]) *Ibidem*, p. 114.

O intelecto pode alcançar a verdade por si mesmo sem o concurso da revelação divina. Mas o conhecimento da verdade não é igual em todos os homens. Usando a alegoria platónica da caverna, considera que o conhecimento dos homens comuns é semelhante à ideia que fazem da realidade exterior os humanos colocados no fundo da caverna; o saber dos homens de ciência seria o dos homens situados à entrada; e a sabedoria própria dos sábios seria a dos que podem contemplar o sol cara a cara e ser transformados pela sua luz ([1]).

No *Regime do Solitário* analisa a constituição das sociedades, a conduta social do homem e os meios para conseguir alcançar o seu fim supremo.

As sociedades humanas não são perfeitas, daí a necessidade de encontrar a comunidade ideal. Esta deve ser constituída pelos homens modelo ou *solitários* que aspiram à perfeição. Mas esta minoria de solitários tem de viver na sociedade imperfeita, misturada com o comum dos cidadãos. Só em sociedade o homem é capaz de alcançar a perfeição e felicidade pessoal. E é na perfeição dos solitários que habita a esperança de uma possível transformação da sociedade imperfeita em perfeita.

Solitário é todo aquele que regula a sua vida pelo mais alto grau do saber que é o entendimento especulativo e se sente cidadão da sociedade ideal, muito embora viva numa sociedade imperfeita. Não deve isolar-se dela porquanto o homem é um ser social por natureza. A sociedade modelo, que não pode identificar-se com nenhuma das comunidades políticas concretas e históricas, não é concebida como simples ficção. Deve realizar-se neste mundo para que nele todos os cidadãos possam viver de acordo com as normas da razão ([2]).

Na *Carta de Adeus*, Avempace lembra a «alta classe» de Al-Farabí na ciência superior, refere a *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, o *Fédon* de Platão e pouco claramente Al-Gazzali.

Critica de novo as sociedades reais. «Os fins que as gentes das sociedades actuais se propõem ao obrar são dois, a julgar pelo que deles se conta: um desses dois fins é lograr com os seus actos o que os partidários de cada escola ou seita crêem que agrada a Deus — exaltado seja! —; e o segundo é um fim misto que se compõe dos fins próprios da gente rica e dos fins da gente nobre, isto é, lograr o prestígio social que dão a ostentação e o aparato dos vestidos, dos veículos, dos adornos luxuosos e o gozo dos prazeres.» ([3])

Ora a perspectiva da realização da sociedade ideal está nos que escolhem a «nobreza da nossa profissão de estudiosos, superior a todas as demais ocupações

([1]) Miguel Cruz Hernández, II, p. 430.
([2]) *Ibidem*, II, p. 440.
([3]) Ibn Bayya, «Carta de Adeus», *in* António Borges Coelho, *ob. cit.*, Vol. IV, p. 70.

humanas», pois «todos os homens reconhecem que a ciência é a mais excelente das coisas humanas e que os homens de maior mérito reconheceram que a ciência verdadeira constitui a verdadeira fortuna e nobreza» ([1]).

«A visão do entendimento em si mesmo constitui o fim a que por natureza» os homens estão destinados pois, na medida em que o homem se acerca do entendimento, «acerca-se também de Deus e compraz-se nele [...] A ciência aproxima de Deus e a ignorância afasta dele». Mas como a visão do entendimento tem de realizar-se na sociedade política, daí que os homens são mais ou menos excelentes, segundo graus distintos e opostos de perfeição, para que com eles a sociedade seja perfeita e possa assim realizar-se compridamente o fim que é a visão do entendimento ([2]).

A vida da sabedoria permite o encontro em qualquer altura com aqueles que viveram antes de nós. Também tu poderás encontrar «os que vierem à vida depois de ti no tempo futuro. Consagra-te a fundo a este grau de ciência e nela te encontrarás com os antepassados em quem Deus se comprazeu, como eles se comprazeram com ele. Esse será o êxito máximo [...] Funde-te comigo num só ser».

IBN TUFAYL, (Abu Bakr ibn Tufayl al-Kaisí (ABENTOFAIL) (Guadix, Granada 1105--Marraquexe 1185): da tribo árabe de Kais, médico, matemático, astrónomo, filósofo e poeta. Exerceu medicina em Granada e mais tarde tornou-se médico e amigo do califa almóada Abu Yacube Yusuf (1163-1184), morto na estrada de Évora por um tiro de besta quando levantava o cerco a Santarém. Apresentou Averróis na corte almóada. Escreveu dois tratados de medicina e a novela filosófica *Relato de Hayy ibn Yaqzan*, um texto utópico espantoso, conhecido no Ocidente como *O Filósofo Autodidacta*. O livro é inspirado no texto homónimo *Risala Hayy b. Yaqsan* de Avicena a quem Ibn Tufayl exalta como «mestre e príncipe dos filósofos». A tradução latina de Eduardo Pococke de 1672 e as sucessivas traduções em línguas europeias podem ter influenciado *A Vida e Surpreendentes Aventuras de Robinson Crusoe* de Daniel Defoe.

O Filósofo Autodidacta conta a história de Hayy, o vivente, um solitário perdido desde o nascimento numa ilha deserta. Fruto de um amor proibido, a mãe deu--lhe o sumiço que deram a Moisés. Angustiada, embalou o filho numa cesta, que arrastada pelas ondas foi parar à tal ilha deserta. Criado por uma gazela, Hayy descobre pouco a pouco por si mesmo as verdades inteligíveis.

«Examinou se poderia encontrar um só atributo que correspondesse a todos os corpos, animados e não animados, mas não encontrou entidade alguma que fosse comum a todos os corpos senão a noção de *extensão* nas três dimensões [...]

([1]) *Ibidem*, Vol. IV, p. 73.
([2]) *Ibidem*, Vol. IV, p. 124.

longitude, latitude e *profundidade.*» (1) Prosseguindo na sua descoberta acabou por alcançar a ideia aristotélica de *forma* e *hylé.*

As descobertas prosseguem até que chegou à evidência «de que todas as coisas do mundo eram como um só indivíduo subsistente que reclamava a existência de um agente voluntário, reduzindo-se à unidade as suas múltiplas partes por aquela linha de contemplação ou de discurso com que se haviam reduzido à unidade os corpos existentes no mundo da geração e da corrupção». E dirigida a especulação para o mundo na sua totalidade, propôs-se investigar «se era uma substância novamente produzida depois do não ser e que saíra à existência a partir da privação da mesma criação ou se, pelo contrário, era um ser que nunca deixara de existir e a quem de maneira alguma precedera a privação da existência ou o nada.» (2)

Ora, numa ilha próxima, viviam duas pessoas excelentes e amantes do bem, Asal e Salmán. O primeiro decidiu retirar-se para a ilha onde Hayy prosseguia as suas especulações enquanto Salmán se decidiu a abraçar a vida social.

Sempre engolfado nas suas especulações, Hayy b. Yaqsan só uma vez por semana abandonava a caverna em busca de alimentos. Numa dessas saídas encontrou Asal. Vêm à fala. Palavra puxa palavra, verificaram que as ideias filosóficas e religiosas, expostas de forma alegórica por Asal, concordavam com as verdades que Hayy aprendera por si mesmo aperfeiçoando as suas faculdades naturais.

Asal e Hayy decidem então viver na ilha de Asal mas não foram compreendidos pela multidão. Regressam à ilha deserta onde vivem como sábios. Como Ibn Bayya, Ibn Tufayl considera a sabedoria como a união mística com Deus. A filosofia da religião não pode servir como guia do comum dos mortais. A comunidade social constitui um obstáculo para o homem solitário. Mas, enquanto para Ibn Bayya o Solitário que vive nas sociedades reais pode tornar-se cidadão da sociedade ideal, para Ibn Tufayl a vida teórica do sábio é incompatível com as ocupações sociais e políticas.

IBN RUSHD, Abu l-Walid Muhammad b. Ahmad Muhammad b. Rushd al-Hafid (O Neto), AVERRÓIS (Córdova 1126-Marraquexe 1198): o avô exerceu o cargo de juiz e de imã na mesquita maior de Córdova; o pai, o de juiz na mesma cidade. Averróis o Neto está em Marraquexe em 1153. Em 1169 é juiz de Sevilha, em 1171 ocupa o mesmo lugar em Córdova. Em 1182 Ibn Tufayl apresenta-o em Marraquexe ao califa Abu Yacub Yusuf. Em 1195, por pressão dos alfaquis e de alguns notáveis de Córdova, é banido para Lucena e os seus livros queimados na praça pública. Em 1197 retorna a Marraquexe reconciliado com o novo califa Yacub Al-Mansur, e aí

(1) Abuchafar Abentofail, *El Filosofo Autodidacto*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1954, p. 80.
(2) *Ibidem*, p. 87.

morre no ano seguinte. O místico Al-Arabi assistiu à entrada do corpo de Averróis para a sepultura definitiva em Córdova. Num dos costados, a mula carregava o cadáver do filósofo, no outro seguia o peso dos seus livros.

Médico famoso, legou-nos o tratado *Livro das Generalidades da Medicina*. Jurista, astrónomo, teólogo e filósofo. A maior parte dos seus livros conservou-se em traduções latinas e hebraicas, muito poucas em árabe. O grande mestre de Averróis é Aristóteles, cujos livros principais conhece e comenta com rigor. Escreveu um comentário à *República* de Platão porque não conseguiu encontrar a *Política*. Os seus mestres islâmicos são Al-Farabí na lógica e nas doutrinas morais e políticas, Ibn Bayya, cujo livro *Regime do Solitário* comentou e ainda Ibn Tufayl; convergem na sua defesa da convergência das duas atitudes independentes que são a filosofia e a fé revelada. Conheceu as doutrinas de Avicena, que critica duramente em numerosos passos.

A influência de Averróis é avassaladora no mundo cristão, particularmente em Sigério de Brabante, Santo Alberto Magno, S. Tomás de Aquino e também no seu contemporâneo, o filósofo judeu de língua árabe Maimónides. A sua influência ainda se fazia sentir na Universidade de Pádua nos alvores do século XVII.

Na *Doutrina decisiva acerca da Concordância da Revelação e da Sabedoria* (*Fasl al-makal...*), Averróis exalta a legitimidade da especulação racional. A Lei Corânica obriga o crente a especular racionalmente sobre os seres. A fé perfeita integra o saber racional. A obrigação da especulação racional estende-se ao exame das obras dos antigos. Proibir tal exame é contrariar a Lei, desde que se tenha um sentido agudo da verdade acompanhado de virtude ética.

Mas nem todos os homens são sensíveis à prova demonstrativa: alguns só dão o seu assentimento aos discursos dialécticos, outros aos discursos retóricos, mas Deus dirige-se aos homens por estas três espécies de discursos.

Se a procura racional leva a verdade de que o Corão não fala, não há que recear, é como no direito quando se infere por um silogismo jurídico que não vem textualmente na Lei revelada. Quanto às excomunhões lançadas contra os filósofos, estas não devem ser tomadas como decisivas e sem apelo. Al-Gazallí não tem razão na sua condenação dos filósofos.

Os sábios verificam a concordância da Lei e da Razão, da religião e da filosofia, mas o homem vulgar beneficia deste acordo sem o conhecer. Convém, pois, que os sábios não vulgarizem o seu saber, pois de outro modo contribuirão para o surgimento das seitas. E esse foi o erro dos mutazilitas ([1]).

Na *Destruição da Destruição dos filósofos de Al-Gazallí* (*Tahafut al-Tahafut al-falasifa li-l-Gazallí*), Averróis critica o neoplatonismo de Avicena, combate a condenação

([1]) Roger Arnaldez, «Ibn Rushd», *Encyclopédie de l'Islam*, III, p. 936.

acerba lançada por Al-Gazallí contra os filósofos e passa em revista os grandes problemas da filosofia.

O mundo é uma criação eterna. Não pode existir um tempo vazio que precederia num dos seus momentos a aparição do mundo. Este não emana de Deus, não é a sombra de Deus.

O ser «é o que é, segundo a anterioridade e a posteridade das dez categorias. Neste sentido, dizemos que a substância existe por si mesma, e o acidente que existe no que existe por si. Quanto ao ser, no sentido do verdadeiro, é uma ideia no pensamento e consiste em uma coisa no exterior da alma ser conforme ao que ela é na alma». Não se pode separar a essência e a existência; a distinção apenas se faz pelo pensamento. Esse o erro de Avicena ([1]).

Contra a teoria dos sufis, o Deus de Averróis não é objecto de um conhecimento místico. Está presente no mundo físico e é a chave da abóbada do universo, como escreve na *Doutrina decisiva acerca da Concordância da Revelação e da Sabedoria (Fasl al-makal...)*. Mas nem por isso é menos transcendente e a inteligência não pode atingi-lo em si mesmo mas simplesmente como criador, como primeiro motor.

Como o conhecimento da alma é obscuro, é justo remeter-nos à revelação. Quanto à ressurreição dos corpos, ela é indemonstrável. Se a alma é imortal, não viverá somente de contemplação, terá necessidade das virtudes morais que implicam a presença do corpo ([2]).

Na *Exposição da «República» de Platão,* Averróis segue muito de perto o texto platónico iluminando-o com a *Ética Nicomaqueia* e com Al-Farabí. A interpretação rigorosa serve-lhe, a pretexto da sociedade ideal, para uma crítica, por vezes dura, à sociedade real.

Se meditarmos nas leis religiosas, verificamos que o seu conhecimento se divide em conhecimento abstracto e em acções práticas como as qualidades éticas que a Lei aconselha a observar. Assim, a intenção da religião é idêntica ao fim da filosofia, tanto no modo como na sua finalidade ([3]).

Também só podemos compreender o fim último do homem através das ciências teóricas. Ora o grupo dos cidadãos, em que a sabedoria se manifesta, é a mais pequena das suas classes, a dos filósofos. E isto porque estão menos envolvidos nas artes práticas. E é evidente que o governo da sociedade deve ser confiado a quem detenha a sabedoria.

Quanto ao papel das mulheres na sociedade, Averróis considera que elas devem realizar os mesmos trabalhos que os homens, tendo, no entanto, em conta

([1]) *Ibidem*, III, p. 939.
([2]) *Ibidem*.
([3]) Averróis, *ob. cit.*, p. 80.

que são mais débeis. Não é impossível que, mediante uma educação esmerada, possam ser filósofas e governantes. Apesar disso, nas sociedades islâmicas desconhecem-se as habilidades das mulheres que são usadas só para a procriação e destinadas ao serviço dos maridos e à educação das crianças. Como não preparam as mulheres para nenhuma das virtudes humanas, a não ser fiar e tecer quando necessitam de fundos, sucede que representam uma carga para os homens. Esta, uma das razões da pobreza das nossas comunidades onde as mulheres chegam a duplicar em número os homens sem contribuírem para as actividades necessárias [1].

IBN AL-ARABI, Abu Abd Allah Muhammad b. Ali b. Muhammad b. Al-Arabi al-Hatimi Al-Tai (Murcia 1165-Damasco 1240): um dos mais destacados representantes dos sufis. Estudou em Sevilha e foram seus mestres alguns sufis do Gharb al-Ândalus como Al-Uryani de Loulé e Abu Imran al-Mertuli, o de Mértola. A fim de aprofundar a sua experiência mística viajou para Túnis e daí para Meca, Bagdade, Konia na Anatólia, até se fixar em Damasco onde decorreu o resto dos seus dias.

Atribuem-lhe cerca de 300 obras poéticas e religiosas, na principal das quais, *As Iluminações da Meca (al-Futuhat al-Makkiyya)*, dedica 560 capítulos ao estudo das manifestações do conhecimento místico.

Noutra obra, *As Conexões da Sabedoria (Fusus al-Hikam)*, considera que, de Adão a Maomé, os profetas reflectem a revelação divina e que as suas mensagens assumem diferente significado consoante a pessoa que a recebe. Mas, no essencial, considera a razão humana extremamente limitada.

No livro *Epístola de Santidade*, enviada em 1203 de Meca a um seu amigo de Tunes, fala dos vícios do sufismo oriental e principalmente do ensino e da influência que recebeu de cerca de cinquenta mestres e companheiros do Andaluz, entre eles alguns sufis nascidos em território português.

V. Poetas santões e filósofos do Ocidente do Ocidente

O Gharb al-Ândalus não constituiu uma unidade acabada e homogénea no todo da civilização islâmica peninsular; no entanto, nele se radicaram as bases e as guarnições militares da chamada Fronteira Inferior; nele se definiram espaços de rebelião contra o poder central dos emires; nele se desenharam os reinos de Badajoz e de Sevilha e se definiram algumas Cidades-Estado.

Sevilha integrava-se no Gharb al-Ândalus. No século XI foi a capital do reino dos abádidas, que se estendeu de Córdova ao Algarve e ao Sul do Alentejo.

[1] *Ibidem*, p. 58.

Durante o domínio almorávida e almóada tornou-se a capital do Andaluz. Se tivermos em conta o papel cultural de Sevilha e a sua inserção geográfica e política, podemos ligar ao Gharb al-Ândalus uma parte substancial dos pensadores islâmicos peninsulares.

Mas não vamos partir o território do Andaluz a régua e esquadro. A história, que nunca definiu completamente o Gharb, acabou mais tarde por desintegrar o Ocidente do Ocidente. Assim, neste último ponto, consideraremos somente os literatos e pensadores originários do actual território português.

Como dissemos, Silves, Santarém, Beja, Faro, Évora, Lisboa, podem orgulhar-se dos seus homens de cultura, das suas escolas e de ousarem brilhar durante algum tempo como estrelas secundárias integradas no todo peninsular.

Por outro lado, este Islão hispânico pulsava em sintonia, certamente desigual, com todo o mundo islâmico, em particular com os grandes centros orientais. O sunismo medinense chegou bastante cedo a Córdova. Mas a filosofia, olhada com desconfiança ou perseguida por alfaquis e ulemas, pulsava com atraso. Segundo Miguel Cruz Hernández, a primeira citação fiável de Al-Kindí (século IX) cabe a Ibn Hazm (século X) e a de Al-Farabí (primeira metade do século X) a Ibn al-Sid (segunda metade do século XI e princípios do século XII), precisamente dois filósofos originários do Gharb al-Ândalus.

Teremos de esperar pela época dos Descobrimentos e Conquistas para que o Oriente penetre de novo e intensamente na nossa cultura. Mas, nesse mesmo tempo, os expoentes de referência do conhecimento científico continuarão a ser o médico al-Razí, o médico hispânico Avenzoar, o uzbeque Avicena e o cordovês Averróis, como poderemos verificar, por exemplo, no *Colóquio dos Simples e das Drogas* de Garcia da Orta.

A Reconquista não suprimiu as marcas da civilização islâmica que perduraram na língua e em muitas técnicas agrícolas e artesanais até ao século XX. Os cristãos medievais herdaram a estrutura das cidades islâmicas, usaram os seus alarifes e alvanéis — os «meus mouros» de Afonso Henriques — na construção de catedrais e fortalezas. Um deles deixou escrito no transepto da sé de Coimbra: «escrevo isto como recordação permanente do meu sofrimento. A minha mão perecerá um dia mas a grandeza ficará».

O hospitalário Afonso Peres Farinha, cavaleiro de uma lança e futuro prior da Ordem do Hospital em Portugal, exemplifica a recepção contraditória dessa influência que teve o seu ponto alto, no ponto de vista da cultura literária, no trabalho dos tradutores muçulmanos e cristãos das cortes de Afonso X o Sábio e do seu neto, o nosso rei D. Dinis.

Na lápide funerária de Afonso Peres Farinha proclama-se: viveu durante vinte anos nas margens do Guadiana, nas vilas conquistadas de Moura e Serpa, fazen-

do muita guerra e muito mal aos mouros e tomando-lhes Arouche e Aracena. Atravessou três vezes o mar e lá viveu longo tempo. Residiu em muitos locais estrangeiros. Viu muitas e grandes coisas e muitos homens bons daquele tempo, tanto cristãos como mouros [1]. Os «muitos» vêm carregados de espanto.

No campo das ciências e da cultura, não faltaram, em território português, gramáticos de língua árabe, jurisconsultos, sufis, escreventes de história, de crítica literária e principalmente poetas.

Abu al-Hayaye al-Halam de Santarém escreveu um comentário sobre a obra do poeta oriental Mutanabi. Por sua vez, Ibn Abdun de Silves analisou o longo poema sobre o fim trágico dos abádidas e aftácidas, escrito pelo poeta eborense Ibn Abdun.

Entre os jurisconsultos, destaque para o bejense Abu al-Walid al-Baji (1012-1081), que peregrinou pelo Oriente e polemizou com Ibn Hazm.

A história e a biografia contaram com vultos de importância capital. O primeiro foi Ibn Mozain, da família dos reis que dominaram a cidade de Silves nos princípios do século XI. Só nos chegaram fragmentos conservados por outros historiadores, mas a ele devemos notícias preciosas sobre a distribuição das terras quando os muçulmanos se apossaram de Hespanha.

Ibn al-Imam AL-SHILBI (†c. 1156) escreveu as biografias de muitos dos seus contemporâneos na obra *Simt al-djuman*, infelizmente perdida. No entanto, restaram trinta e cinco passagens conservadas por Ibn Said no *Mugrib*, passagens que constituem um quarto deste livro.

Para a história e a história da cultura do Islão Ocidental a *Dakira (Tesouro)* do santareno IBN BASSAM, de seu nome Abu al-Hassam ibn Bassam al-Santarini (†c. 1147) é fundamental. A obra reúne em quatro volumes uma antologia dos poetas peninsulares, recheada de preciosas notícias de natureza social e político-militar. Um outro texto, *Al-Mann Bil-Imama* do bejense IBN SAHIB AL-SALA, aborda a história dos almóadas e de algum modo um pouco da história política no actual Alentejo e Algarve. Escreveu também o *Kitab al-Muridin* (*Livro dos Adeptos*), hoje perdido e que seria indispensável para o estudo do movimento dos muridines no Sul do nosso território e no Ocidente peninsular.

Os poetas perdem-se como abelhas ao redor do favo do poder. Mas alguns erguem-se a grande altura. Cantam os saraus nocturnos, o vinho, o amor, os jardins, a água, a paisagem humanizada. Aqui e ali ensaiam a especulação filosófica. No século XI sopra uma brisa de audácia e de liberdade, com toda a ambiguidade que esta palavra carrega.

[1] Alexandre Herculano, *História de Portugal*, Paris-Lisboa, Aillaud y Bertrand, 8.ª ed., s/d, Vol. IV, p. 351.

ALMUTAMIDE († 1095), natural de Beja, governador de Silves e rei de Sevilha entre 1069 e 1091, rodeou-se de literatos, historiadores, poetas como o seu amigo Ibn Amar, a sua mulher Itimad Romaiquia (ex-escrava de Romaiq) e seu filho Arradi ibn al-Mutamid, governador de Mértola.

A vida do rei poeta originou toda uma epopeia. Na batalha de Zalaca foi ferido seis vezes e não arredou pé até à vitória. Pouco depois, os seus aliados almorávidas, com o favor dos alfaquis de Sevilha, conquistaram a cidade e degolaram-lhe dois filhos à sua vista. A nora Zaida tornou-se concubina de Afonso VI de Leão e de Castela enquanto o filho Arradi é morto à traição pelos almorávidas em Mértola.

Almutamide morre cativo em Agmat, no Atlas sobranceiro a Marraquexe. A caminho do desterro escreveu o poema:

Saíram para pedir a chuva e disse-lhes: — Pudessem
as minhas lágrimas substituir a chuva que reclamais.
Responderam-me: — é verdade, nas tuas lágrimas encontraríamos
o bastante. Mas de que nos serviriam elas
se estão misturadas com sangue? [1]

Noutro dos seus poemas, propõe uma ética dos prazeres, que certamente haveria de chocar os alfaquis, ao mesmo tempo que esclarecia a sua ideia do sábio:

Acaso te deixarás conduzir pela tristeza até à morte
quando o alaúde e o vinho fresco
estão aí à tua espera?
Que as preocupações não se tornem senhoras de ti
enquanto a taça for uma espada cintilante na tua mão.
Conduzir-se como sage é deixar-se assaltar
pelas preocupações até ao mais fundo de si mesmo:
Ser sage para mim é não ser sage.

IBN MUCANA Alisbuni Alcabdaq (o lisboeta, o de Alcabideche) († pouco depois de 1068) cantou os bois de lavra, os javalis que assolavam as hortas, as abóboras, as cebolas, os moinhos de vento.

Abu Mohammad IBN SARA Assantarini (o santareno) († 1123) comparava os relâmpagos a um abissínio que ri com as suas lágrimas. Cantou o papeleiro, a

[1] António Borges Coelho, *ob. cit.*, IV, p. 310.

laranjeira, a beringela, o tanque com tartarugas que lembravam soldados cristãos com os seus escudos de alce. Cantou a estrela-cadente, cavaleiro a quem, na rapidez do galope, se lhe desatasse o turbante/ e o arrastasse atrás de si como um véu que flutua.»

Uma ética hedonista e céptica transparece nalguns versos, por exemplo no *Poema da Serra Nevada*:

Quando sobre a vossa terra sopra o vento norte
que felicidade para um pobre pecador
gozar as fornalhas do inferno»...
Se um dia entrar nos tormentos do inferno
será num dia tão rigoroso
em que até o inferno há-de ser bom.

Ou no claro poema:

Quando me visitou senti desejo de beijá-lo
e duas vezes o beijei em cada face.

Disse depois: por favor, deixa que beije a tua boca
prefiro as brancas margaridas às rosas vermelhas.

Noutro poema tomou o amor *udri* como companheiro e afirmava que «a castidade é virtude/ quando aquele que a observa/ tem a plenitude física». E apontava como guia da acção o binómio facto-consequência.

O Sul de Portugal foi terra de sufis, os místicos muçulmanos.

IBN KASI, Abu l-Kasim Ahmad b. Husayn († 1152): de origem moçárabe, nasceu no termo de Silves. Durante a mocidade só pensou nos prazeres do mundo. Depois abraçou a vida ascética. Deu em esmola os seus bens e percorreu o Andaluz a pregar o desprezo pelos bens deste mundo. Em Almeria conheceu o sufi Ibn Al--Arif († Marraquexe 1141) quando este embarcava para Marrocos. Regressado à aldeia natal dedicou-se à leitura dos livros de Al-Gazallí, espalhando as suas doutrinas. Em breve tomou o título de mahdi (o imã encoberto). Perseguido, conseguiu escapar mas alguns dos seus seguidores foram presos pelos almorávidas em Sevilha.

Em 1145, os seus seguidores, os *muridun* (os adeptos, aspirantes à vida mística), assenhorearam-se da praça-forte de Mértola. Évora, Silves, Beja, Huelva e Niebla apoiaram o mahdi. Mais tarde, Ibn Wazir, senhor de Évora e Beja e a seguir de Badajoz e a quem os lisboetas cercados pediram auxílio em 1147, subleva-se

contra Ibn Kasi que se dirige a África a incitar o desembarque dos almóadas. Regressa com o exército africano e torna-se governador de Silves.

Pouco depois quer sacudir o domínio dos almóadas e pede auxílio a Afonso Henriques que lhe manda um cavalo, um escudo e uma lança. Descontentes, os habitantes de Silves usam um ardil para entrar no Alcácer das Varandas. Entrados, cortam a cabeça do sufi e exibem-na na ponta de uma lança: — Eis aqui o mahdi dos cristãos!

Escreveu o livro *Os Dois Sapatos Descalços*, de que existe um manuscrito na biblioteca de Constantinopla. Segundo os seus detractores, afirmava que fizera a peregrinação a Meca durante uma noite; transmitia mentalmente o pensamento; gastava dinheiro do tesouro de Deus, só que este dinheiro levava o cunho dos almorávidas ([1]).

AL-URYANI, Abu Yafar (século XII): camponês, natural de Loulé, não sabia ler nem escrever mas foi o primeiro e um dos mais importantes mestres de Ibn Al-Arabi em Sevilha. «Quando falava da ciência da unificação, não havia outra coisa a fazer senão ouvir. Com sua só intenção fixava as ideias como se as consignara por escrito e com a sua palavra punha a descoberto a realidade positiva dos seres.» ([2]) Dedicava o tempo à oração mental, previamente purificado pela ablução ritual e voltado para Meca.

Um dia, Ibn al-Arabi entrou em sua casa perturbado com o espectáculo das gentes, empenhadas em contradizer a lei de Deus. Al-Uryani disse-lhe:

— Preocupa-te com Deus.

Al-Arabi seguiu depois para casa de outro mestre, Abu Imran de Mértola, que lhe disse:

— Preocupa-te contigo mesmo!

Perplexo, Al-Arabi respondeu:

— Al-Uryani quer que eu me preocupe com Deus e tu dizes para me preocupar comigo mesmo.

O Mertolense replicou:

— O que disse Al-Uryani é a verdade. O que sucede é que cada um de nós te indica o que o seu próprio estado místico exige.

Al-Arabi voltou a casa do Louletano e contou-lhe o sucedido.

— Abu Imran disse bem porque ele te indicou o caminho da perfeição enquanto eu te indiquei qual é o companheiro da viagem ([3]).

([1]) *Ibidem*, III, p. 247.
([2]) Miguel Asín Palacios, *Vidas de Santones Andaluces*, Madrid, Libros Hiperion, 1981, p. 55.
([3]) *Ibidem*, p. 52.

AL-MERTULI, Abu Ymran Musa. Poeta e sufi. Antes da batalha de Alarcos, o califa almóada Yacub visitou-o em sua casa. Mais tarde enviou-lhe um mensageiro com uma certa quantia:

— O teu senhor tem mais necessidade desse dinheiro do que eu. Toma cem dinares de proveniência lícita. Diz-lhe que, para a sua manutenção pessoal, gaste só deste dinheiro e obterá a vitória.

É dele o poema

Quantas coisas digo que não faço
Quantas voltas sem me decidir a pôr meu pé em terra.
Critico os meus olhos e não se convencem
aconselho minha alma não aceita os meus conselhos.

Ai quantas coisas se desculpam dizem
«talvez mais tarde». Quantas se demoram [...]

Outros sufis de nomeada, no século XII, foram Abu Abd Allah b. al-As al-Bayy, alfaqui de Beja, e Abu Abd Allah b. Zayd al-Yeburi, de Évora. Este último explicou o Corão e ensinou gramática na mesquita Al-Udays de Sevilha. Uma noite, lia uma obra em que se refutava al-Gazalli e cegou de repente. De joelhos, jurou que não voltaria a ler o contestatário de al-Gazalli. Então Deus devolveu-lhe a vista.

IBN AL-SID (Silves 1052-Valência 1127): ficou conhecido como o de Badajoz mas al-Makkari dá-o como natural de Silves. Amigo de Umar al-Mutawakkil, senhor de Évora e depois último rei berbere de Badajoz. Viveu em Albarracín, Toledo, Saragoça e Valência. Polemizou com Ibn Bayya.

Matemático e poeta, escreveu livros de temas filológicos, de crítica literária, de gramática. De Aristóteles conhece a *Lógica*, a *Metafísica* e também o *Timeu* de Platão. Introduz Al-Farabí no Andaluz. Fala em Tales e Zenão.

Obras principais: *Livro do Aviso Equânime acerca das Causas que engendram as Discrepâncias de Opinião no Islão (Kitab al-insaf...)*, o *Livro das Questões (Kitab al-Masail)* e principalmente o *Livro dos Círculos (Kitab al hadaiq)*.

No primeiro livro, de finalidade teológica, segue os cépticos gregos acerca da impossibilidade da verdade absoluta. Segundo ele, as opiniões reflectem o modo de ser dos homens nas suas diferenças físicas, raciais, éticas e ideológicas. Mas estas desigualdades aumentam devido a oito causas: o uso de termos equívocos; a interpretação literal ou metafórica; o múltiplo conteúdo semântico dos termos por causa de o sentido geral tomar o do particular e vice-versa; o excessivo uso do argumento de autoridade; a utilização abusiva dos argumentos analógicos; o esquecimento de

textos que invalidam outros anteriores; as naturais diferenças em matérias opináveis (1).

No *Livro das Questões* defende a possibilidade da concordância da razão e da fé, pois a filosofia e a religião coincidem no seu objecto, que é a verdade, e no seu fim, que é a felicidade humana. Só se separam quanto ao método, discursivo racional na primeira e convencimento na segunda. Esta diferença é necessária enquanto existam dois tipos humanos diferenciados: o comum dos homens e os sábios (2).

No *Livro dos Círculos* propõe-se discutir sete teses dos filósofos: 1.ª a ordem em que os seres procedem da Causa Primeira parece-se a um círculo ideal e o lugar de retorno do círculo reside na forma do homem; 2.ª a essência do homem atinge, depois da morte, o termo a que chegou a sua ciência durante a vida e essa ciência parece-se também com um círculo ideal; 3.ª na potência do entendimento particular está o informar-se com a forma do entendimento universal; 4.ª o número é um círculo ideal, por exemplo, o círculo das unidades, o das dezenas, o das centenas e o dos milhares; 5.ª os atributos do Criador não podem predicar-se dele a não ser por via da negação; 6.ª o Criador não conhece outra coisa senão a si mesmo; 7.ª qual a prova apodítica da sobrevivência da alma racional depois da morte (3).

O texto toma as suas cautelas: «espero em Deus que me preservará do erro» e diz que fala «como mero informador dos propósitos e intenções dos filósofos, embora se sirva de termos aproximados, diferentes dos que eles usam».

Os seres emanam da Causa Primeira, Primeiro Agente ou Causa das Causas, usando a linguagem dos filósofos. O exemplo mais aproximado para explicar essa emanação ou como do Criador «procede o ser dos entes é o modo como procede do 1 o ser dos números ainda que não seja lícito comparar o Criador — exaltado seja! — com coisa alguma bem como os seus atributos e operações... De modo aproximado diremos que assim como o 3 não procede do 1 senão mediante a existência do 2, e igualmente o 4 não existe senão por meio da existência do 3 e do 2, e o 5 tão-pouco existe a não ser mediante a existência do 4, do 3 e do 2, e assim o resto dos números, pelo que o ser de cada um vem a ser a causa do ser de todos eles, pois não cabe admitir que o mais afastado exista a não ser pela existência do mais próximo — também de um modo aproximado, mas não na realidade, procede do Criador-exaltado seja! — o ser dos entes» (4).

---

(1) Miguel Cruz Hernández, II, p. 417.
(2) *Ibidem*, II, p. 418.
(3) Ibn al-Sid, «Livro dos Círculos», in *Portugal na Espanha Árabe*, IV, p. 152.
(4) *Ibidem*, IV, p. 154.

A exposição de Ibn al-Sid usa a linguagem matemática e também a poética para expor a doutrina aristotélica da matéria e da forma. «A ciência do homem começa pelos números que não necessitam, para ser concebidos, de matéria alguma. Depois sobe deles a especular sobre as grandezas que já necessitam de matéria, embora menos que outros: a grandeza que menos necessita dela é o ponto, princípio da linha e que carece de extensão; segue-se depois a linha, princípio da superfície; e depois a superfície, princípio do corpo, as quais já necessitam de matéria para serem concebidas.»

E no poema:

Ó homem tu és um meio entre dois extremos opostos
foste composto ao modo de uma forma numa hilé
Se resistes à paixão, elevas-te às alturas
Se te submetes a ela desces ao mais baixo. (1)

Considera as propriedades da alma vegetativa, da alma animal, da alma racional, da alma profética, da alma universal e fala das propriedades da alma filosófica que consistem no «amor dos acontecimentos filosóficos que são aqueles que não aspiram a mais que a informar-se das essências; o desejo de conhecer as causas ocasionais e eficientes das coisas; o induzir das aparências externas das formas, as suas realidades interiores; o conhecer o grau dos entes quanto ao ser e o modo como todos emanam do Criador [...] e como uns emanam depois de outros quando neles flui a unicidade de Deus».

Num tempo em que o nosso másculo primeiro rei assinava de cruz, Ibn al-Sid explica deste modo a tese dos filósofos de que o número é um círculo ideal: «Hás-de saber que a unidade é o princípio e origem do número e a causa da sua existência ainda que ela própria não seja número. Todo o número implica, pois, uma relação com uma unidade e a ela volta como o fim do círculo volta ao seu princípio [...] Assim como todos os números tomam o seu ser do 1 sem necessidade de movimento, tempo, nem lugar, porque o 1 não necessita mais do que da sua própria essência para lhes dar o ser, assim também os seres nascem do Criador (exaltado seja!) sem movimento, tempo, lugar nem instrumentos e sem que necessite de nenhuma outra coisa senão dele mesmo para lhes dar o ser.» (2)

O homem é «a criatura mais extraordinária como obra de arte e a mais maravilhosa». Segundo os filósofos, a finalidade da sua existência é a perfeição. O Criador, depois de ter criado uma substância inteligível e uma substância sen-

(1) *Ibidem*, p. 184.
(2) *Ibidem*, p. 196.

sível, achou que a perfeição ou complemento da sabedoria estava em criar uma terceira substância que unisse em si as outras duas e harmonizasse as duas naturezas. E criou o homem.

BIBLIOGRAFIA:

Fontes:

Abd Allah, *El siglo XI en 1.ª persona. Las «Memorias» de Abd Allah, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, trad. de E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Abuchafar Abentofail, *El Filosofo Autodidacto*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1954.

Al-Farabi, *Catálogo de las Ciencias*, trad. de Ángel Gonzalez Palencia, Madrid, Imprenta y Editorial Maestre, 1953.

António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*, 2.ª ed., 2 vols., Lisboa, Editorial Caminho, 1989.

Averróis, *Exposición de la «Republica de Platón»*, trad. de Miguel Cruz Hernandez, Madrid, Tecnos, 1994.

Ibn Battuta, *A través del Islam, trad. de Serafín Fanjul y Federico Arbós*, Madrid, Alianza Editorial, (Trad. portuguesa de Frei José de Santo António Moura, *Viagens extensas e dilatadas do célebre árabe Abu Abdallah*, 2 vols, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1840-1855).

Ibn Hayyan, *Cronica del califa Abdarrahman III An-Nasir entre los anos 912-942 (al-Muqtabis V)*, trad. de Maria Jesús Viguera y Federico Corriente, Zaragoza, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1981.

Ibn Hazm, *El colar de la paloma*, trad. de Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1971.

Ibn Idari, *La caída del califado de Córdoba y los reyes de Taifas*, trad. de Felipe Maíllo Salgado, Salamanca, Universidade, 1993.

Ibn al-Kardabus, *Historia de al-Andalus*, trad. de Felipe Maíllo Salgado, Madrid, Akal, 1993.

Ibn Khaldoun, *La Muqaddima*, Paris, Hachette, 1965.

Miguel Asín Palacios, *Vida de Santones Andaluces*, Madrid, Libros Hiperion, 1981.

Dicionários e estudos:

A. H. de Oliveira Marques, «O Portugal Islâmico», in *Nova História de Portugal*, Vol. II, Lisboa, Editorial Presença, 1993.

Andrés Martinez Lorca, «La filosofia en al-Andalus. Una aproximación historica», in *Ensayos sobre la filosofia en el-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Cláudio Torres, «O Garb al-Andalus», in *História de Portugal*, dir. de José Mattoso, Vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992.

Cláudio Torres e Santiago Macías, *O Legado Islâmico em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.
Cristophe Picard, «A islamização do Gharb al-Andalus», in *Portugal Islâmico. Os últimos Sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1998.
E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, 3 vols., Paris, Maisonneuve et Larose, 1967.
Encyclopedie de l'Islam, 4 vols et supplément, Leyde, 1913-1942.
Garcia Domingues, *Aspectos da Cultura Luso-Árabe*, Lisboa, 1968.
Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, Gallimard, 1964.
Henri Corbin, Osmar Yahia y Sayed Hossein Nasr, «La Filosofia Islamica desde sus origenes hasta la muerte de Averroes», in *Historia de la Filosofia*, Madrid, Siglo XXI, 1990.
Jacques C. Risler, *La Civilization Arabe*, Paris, Payot, 1955.
Manuel Luis Real, «Os Moçárabes no Gharb Português», *in Portugal Islâmico. Os últimos Sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1998.
Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islamico*, 3 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1996.
Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, vol. III, Lisboa, Editorial Presença, 1969.
Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura Antropologica de una Sociedad Islamica en Ocidente*, Granada, Universidade, 1995.
Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa. A Filosofia Arábigo-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1991
Rachel Arié, *Espana Musulmana (siglos VIII-XV)*, Barcelona, Labor, 1983.
Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay Quantitativa History*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
Santiago Macías, *Mértola Islâmica*, Mértola, Campo Arqueológico, 1996.
Thomas F. Glick, *Cristianos y musulmanes en la Espana Medieval (711-1250)*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
Yves Thoroval, *Diccionario de civilización musulmana*, Barcelona, Larousse Planeta, 1996.

Segunda parte

O ciclo franciscano

Santo António de Lisboa

Maria Candida Pacheco

Não é fácil a abordagem da figura humana e intelectual de Santo António de Lisboa, já que a lenda e o discurso hagiográfico, com os seus *topoi*, o envolvem do nascimento à morte, exigindo uma decifração atenta.

A vida e o pensamento de António são, a este título, o exemplo da tensão que resulta de um culto popular — emergente de imediato no momento da sua morte, reconhecido oficialmente pela Igreja menos de um ano depois, num processo de canonização que foi o mais rápido da sua história e que não cessa de crescer ao longo de quase oito séculos — e a crítica desejosa de reconstituir, com a objectividade possível, a sua biografia e a sua obra.

Ao longo dos séculos sempre foram atribuídos escritos a Santo António. Assim o fazem, precocemente, as diversas *Vitæ* e testemunhos avulsos como o de Paulino de Veneza, Teobaldo Fabi em 1332 ou Bartolomeu de Pisa em 1390 ([1]). Por outro lado conhece-se hoje um grande número de códices ([2]) e identificaram-se alguns aproveitamentos e citações dos seus textos ([3]).

Com o aparecimento da imprensa, os *Sermões* começam a ser editados, desde logo. A primeira iniciativa cabe a Iadoco Bádio Ascenso que publicou em Paris, em 1520, a obra *Divi Antonii Patavini vulgo dicti de Padua, Sermones Dominicales sive de tempore*, com reedição de 1598, também em Paris, iniciando, assim, uma cadeia ininterrupta, embora sem grandes preocupações críticas e, por vezes, com atribuições falsas.

([1]) H. Pinto Rema, «Introdução», in *Fontes Franciscanas III, Santo António de Lisboa*, Braga, Editorial Franciscana, I, pp. XLIV.

([2]) Id., *ibid.*, pp. XLV-XLVIII.

([3]) Antonio Rigon, «Note sulla fortuna dei Sermoni antoniani nel XIII secolo», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas*, I, pp. 227-244.

Neste conjunto, de valor muito diversificado ([1]), mereceu o maior relevo o trabalho de Antonio Maria Locattelli ([2]) já com razoáveis preocupações de rigor, e que só é ultrapassada pela última edição de Pádua, em 1979 ([3]) que, para além de proceder a uma análise rigorosa dos manuscritos, segundo os critérios mais actuais, afasta algumas atribuições incertas e procura fazer a identificação correcta das fontes, embora não o consiga, ainda, na totalidade. Paralelamente, por iniciativa das edições Messaggero de Pádua e do Centro Studi Antoniani, começaram a publicar-se as *Fonti Agiografiche Antoniane* ([4]).

Por outro lado, a emergência da bibliografia científica sobre Santo António situou-se nos anos 30 em Itália, precedendo a sua proclamação como Doutor da Igreja em 1946, centrada nos trabalhos precursores de Cantini, Scaramuzzi e Heerinkx e inserindo-se, também, na renovação dos estudos franciscanos.

Entre nós, relevem-se os trabalho de F. Félix Lopes (O. F. M.) ([5]), que se situam a partir da década de 40, o avanço decisivo que constituiu a obra de Francisco da Gama Caeiro, que marcou um ponto de viragem nos estudos antonianos em Portugal ([6]) e no estrangeiro, a tradução para português da obra antoniana pelo P. Pinto Rema O. F. M.: a primeira, de 1970, ainda sobre a edição de Locattelli ([7]); a segunda, em edição bilingue e seguindo a última edição crítica de Pádua, de 1987 ([8]);

([1]) Ver «Introductio» a *S. Antonii Patavini, O. Min., Doctoris Evangelici Sermones Dominicales et Festivi, ad fidem codicum recogniti*, curantibus Beniamino Costa, Leonardo Frasson, Ioanne Luisetto, coadiuvante Paulo Marangon, 3 vols., Pádua, ed. Messaggero, 1979, I e H. P. Rema O. F. M., «Introdução», in *Fontes Franciscanas III, Santo António de Lisboa, I Volume, Sermões Dominicais Septuagésima-Pentecostes.*

([2]) *S. ANTONIII PAT. Thaumaturgi Incliti SERMONES DOMINICALES ET IN SOLEMNITATIBUS quos ex mss saeculi XIII Codicibus qui Patavii servantur FAVENTIBUS QUINQUE VIRIS S. ANTONII ARCÆ CURANDAE consultis etiam Vaticano, Casanatensi aliisque exemplaribus edidit notisque et illustrationibus locupletavit ANTONIUS MARIA LOCATELLI Ad Ædis Antonianæ instaurandæ Emolumentum*, Patavii MDCCCVC, Typis atque Imprensis Societatis universalis S. Antonii Patavini Via Cappelli al Santo, 4108.

([3]) *S. Antonii Patavini, O. Min., Doctoris Evangelici Sermones dominicales et festivi, ad fidem codicum recogniti*, Pádua, 1979.

([4]) Foram já publicados pelo Centro Studi Antoniani quatro volumes na colecção Fonti Agiografiche antoniane: I — *Vita Prima di s. Antonio o «Assidua»*; II — *Officio ritmico e Vita secunda*; III — *Vita del «Dialogus» e Benignitas*; IV — *Vita «Raymundina» e «Rigaldina»*.

([5]) Ver Bibliografia geral.

([6]) Ver Bibliografia geral.

([7]) *Santo António de Lisboa. Obras Completas*, Introdução, tradução e notas por Henrique Pinto Rema, O. F. M., Lisboa, Editorial Restauração, 1970.

([8]) *Santo António de Lisboa, Obras Completas. Sermões Dominicais e Festivos* (ed. bilingue), introdução, tradução e notas de Henrique Pinto Rema, 2 vols., Porto, Lello & Irmão, 1987.

a terceira que acaba de ser publicada pela Editorial Franciscana, acompanhando a tradução das *Vitæ* ([1]).

Nesta segunda metade do século podem assinalar-se como marcos significativos dos estudos antonianos diversas comemorações promovidas em Portugal e no estrangeiro. Assim: o Congresso Comemorativo dos 750 anos da sua morte, realizado em Pádua, em 1981, *Le fonti e la teologia dei Sermoni Antoniani* ([2]) onde, pela primeira vez, pôde utilizar-se a edição crítica e se fez o ponto da situação de questões relevantes relativas à interpretação dos *Sermões* e ao pensamento de Santo António; o *Colóquio Antoniano* de Lisboa, no mesmo ano ([3]); os diversos Colóquios realizados em Itália e em Portugal por ocasião da celebração dos 800 anos do seu nascimento. Realce-se, entre vários, *«Vite» e vita di Antonio* (Pádua, 1995) ([4]); *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho* (Porto, Coimbra, Lisboa, Setembro de 1995) ([5]); *Congresso Internazionale per l'VIII centenario della nascita di Sant'Antonio di Padova* (1195-1995) (Roma, Novembro de 1996) ([6]). Releve-se, ainda, a publicação da nova série da Revista *Il Santo*, do Centro Studi Antoniani de Pádua, o importante contributo de *Itinerarium* e um acervo, já significativo, de trabalhos universitários realizados em Portugal (dissertações de licenciatura, mestrado e doutoramento).

Há, portanto, hoje, já uma base segura que permite uma aproximação crítica de António de Lisboa, da sua formação cultural adquirida em Portugal e entrosada nas raízes da nossa cultura, um entendimento do seu posicionamento na primeira geração franciscana, da sua influência na Ordem, abrindo-a aos estudos de Teologia e à cultura, e a avaliação do seu contributo para a emergência da Escola Franciscana mediante a projecção das linhas dominantes do seu pensamento.

Se possuímos os instrumentos rigorosos para esse trabalho — a edição crítica dos *Sermões* e das *Vitæ* — permanecem, no entanto, a nível da interpretação, pontos obscuros que importa ultrapassar e cuja resolução poderá abrir perspectivas ainda mais amplas.

([1]) *Fontes Franciscanas*, I, II, III, Braga, Editorial Franciscana, 1998.

([2]) *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni. Atti del Congresso Internazionale di Studio sui «Sermones» di S. Antonio di Padova*, Pádua, ed. Messaggero, 1982.

([3]) *Colóquio Antoniano*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982.

([4]) Convegno *«Vite» e vita di Antonio di Padova*, Pádua, «Il Santo», XXXVI, 1996.

([5]) *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8.º Centenário do Nascimento de Santo António, Actas*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/ Família Franciscana Portuguesa, 1996.

([6]) *Il «Liber naturæ» nella «Lectio» antoniana, Atti*, Roma, 1996.

A vida

Apresentado nos séculos finais da Idade Média e nos *Studia* mendicantes europeus como paradigma, pela santidade de vida e clareza da sua doutrina, bem cedo Fernando Martins — de seu nome de baptismo — perdeu os contornos precisos da sua nacionalidade portuguesa e a dimensão intelectual da sua personalidade para se tornar, em todo o mundo, o Santo Taumaturgo por excelência.

O culto popular traça-lhe, assim, um caminho de certa autonomia em relação a S. Francisco, embora a arte os ligue, quase sempre, nas suas representações e simbólicas.

Quando se inicia a renovação dos estudos franciscanos, no século XIX, a *Vida de S. Francisco* (Paris, 1893), de Paul Sabatier, traça uma leitura que dificilmente se apaga — e ciclicamente retorna (1) — ao definir o afastamento entre Francisco e António: «A distância entre os dois homens é a que separa Jesus de S. Paulo.» (2) Se a sua posição poderá ter algo a ver com preconceitos em relação à escolástica e ao carácter erudito dos *Sermões*, assenta, sobretudo, numa interpretação que acentua a assimilação parcial do espírito franciscano por parte do Santo português, o carácter douto dos seus escritos, mas revela-se, por outro lado, renovadora dos estudos antonianos, com critérios exigentes de rigor que analisam a «questão da ordenação sacerdotal do Santo, o sentido da rapidez da sua canonização, o desenvolvimento do maravilhoso nas *Vitæ*» (3). Giuseppe Abate (4) tem, no seio destas polémicas, um lugar de destaque, abrindo caminho para a obra crítica de Vergilio Gamboso, enquanto na década de 60 Francisco da Gama Caeiro salienta a formação de Santo António como cónego regrante e define as bases portuguesas da sua cultura, lançando os fundamentos para uma interpretação global filosófico-teológica do seu pensamento.

---

(1) Veja-se a posição de R. Manselli, «La coscienza minoritica di Antonio di Padova di fronte all'Europa del suo tempo», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni Antoniani*, p. 32. Como exemplo de posições contrárias citem-se: Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, INCM, 1997, pp.121-139 e Claudio Leonardi, «Antonio di Padova e la questione francescana», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho*, Actas, pp. 269-274.

(2) P. Sabatier, *Vita di san Francesco d'Assisi*, trad., Milão, 1978, p. 149. Veja-se, ainda, Stanislao da Compagnola, «La "questione francescana" del Sabatier ad oggi», in *Atti del I Convegno internazionale (Assisi, 18.20 ottobre 1973)*, Assis, 1974.

(3) A. Rigon, «Vite e vita di Antonio nella storiografia», in *«Vite» e Vita di Antonio di Padova*, Atti, p. 22.

(4) G. Abate, «La leggenda antoniana del "Dialogus" nel codice di Cambery. Discussioni e texto», in *Miscellanea Francescana*, XXXII, 1932, pp. 119-138; «La composizione della leggenda "Assidua" secondo un recente studio», *loc.cit.*, pp. 249-255.

Da análise das edições críticas mais recentes, e das diversas fontes hagiográficas antonianas, que se escalonam num tempo breve — entre 1230 e a primeira década de 1300 — decorre a ideia de que a *Vita Prima*, ou *Assidua*, anónima, de cerca de 1232, ainda que incompleta, parece ser a base mais segura do ponto de vista biográfico, já que se situa quase contemporaneamente à vida e morte de António, sendo de excluir, portanto, grandes imprecisões. Seguem-se-lhe a *Vita Secunda sive legenda Anonyma seu Iuliana*, circa 1235-1240, de Julião de Espira, a quem são igualmente atribuídos, ainda que com certas dúvidas, os *Ofícios Rítmicos* — dos quais o mais conhecido é o chamado «Responso» —, acentuando, segundo a abalizada opinião de Vergilio Gamboso, a «franscicanização» do Santo; *Dialogus de gestis beati Antonii*, inserido em *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum*, datada de cerca de 1246, e que, praticamente, reproduz a *Assidua*; *Legenda sancti Antonii presbiteri et confessoris*, conhecida como *Benignitas*, que se atribui a João Peckham e se situa por volta de 1280; *Vita sancti Patris Antonii de Padua*, com a designação mais comum de *Raymundina*, atribuída a Pedro Raimundo de S. Romão, de Toulouse, situando-se cerca de 1293 e aludindo mais amplamente à permanência de Santo António no Sul de França; *Vita beati Antonii de ordine fratrum Minorum*, da autoria de João Rigauld, minorita da Aquitânia, que também se faz eco de tradições locais.

Tendo em conta as últimas edições críticas destas obras e os estudos que as acompanham, podem avançar-se já alguns dados com certa segurança sobre o traçado biográfico de António, embora ainda permaneçam algumas incertezas.

Assim, Santo António terá nascido por volta de 1191-1192 ([1]), numa Lisboa recém-conquistada aos Mouros, numa família da pequena nobreza, no local onde se encontra hoje a cripta da igreja que tem o seu nome. Teria sido baptizado na sé catedral com o nome de Fernando. Francisco da Gama Caeiro estabeleceu, definitivamente ([2]), o seu apelido de Martins, afastando as genealogias fantasiosas posteriores, que apontam para Bulhões, numa tentativa de enobrecimento da família.

Santo António teria frequentado a escola catedral da Sé e aí sido iniciado nos estudos triviais e quadriviais ([3]), fazendo, aos quinze anos, uma opção decisiva pela

([1]) É esta a data que recolhe mais consenso actualmente, tendo sobretudo em conta os estudos antropológicos dos seus restos mortais efectuados em Pádua, em 1981, e que lhe atribuíram cerca de trinta e nove anos e meio no momento da sua morte.

([2]) F. da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa, I — Introdução ao Estudo da Obra Antoniana*, pp. 37-38, n.º 66, dado confirmado por um capítulo não numerado, intitulado *De beato Antonio* e inserido no manuscrito 29 do Fundo de Santa Cruz, após a Lectio XLVI e última da *Legenda martyrum Morochi*.

([3]) Ver F. da Gama Caeiro, «As escolas capitulares no primeiro século da nacionalidade portuguesa», in *Arquivos de Cultura Portuguesa*, I, n.º 2, Lisboa, 1960; *Santo António de Lisboa*, I, pp. 3-51.

vida monástica ao entrar no Mosteiro de São Vicente de Fora de Lisboa, dos cónegos regrantes de Santo Agostinho. A exigência de maior entrega a esse ideal monástico e, possivelmente, também, o desejo de ampliação de conhecimentos, por iniciativa própria ou dos seus superiores, leva-o a partir para Santa Cruz de Coimbra, cujo nível de estudos se situava a par das grandes escolas da época (1), já que mantinha estreitas relações com os mosteiros da sua ordem no exterior — como S. Rufo de Avinhão, donde provinha o seu costumeiro (2), e S. Vítor de Paris, bem como com os mosteiros cistercienses, nomeadamente o de Alcobaça (3).

Em Santa Cruz acede ao aprofundamento da espiritualidade monástica, de timbre agostiniano, e à amplitude de instrumentos de trabalho que correspondiam às exigências epocais de renovação e de alargamento do saber, numa abertura às fontes greco-árabes, moçárabes e judaicas, o que lhe permitiu, num plano cultural, a maturação do seu pensamento, a nível superior, no domínio do Direito canónico, das Ciências, da Filosofia e da Teologia e, provavelmente, a obtenção do grau de mestre (4).

O mosteiro crúzio, marcado, então, por uma certa decadência moral, satisfaz plenamente as suas expectativas a nível intelectual, mas desilude-o, num plano espiritual. Não corresponde, pois, à inquietação interior de Fernando Martins, à exigente busca de absoluto que a ordenação sacerdotal tornara mais veemente (5). O contacto com os primeiros franciscanos que, instalados no eremitério dos Olivais, vinham pedir esmola a Santa Cruz e, sobretudo, a chegada ao mosteiro das relíquias dos mártires de Marrocos, determinam uma nova inflexão na sua vida: a troca de um monaquismo culto, na serenidade das horas litúrgicas, no estudo e na acção pastoral, pela radicalidade do ideal evangélico de Francisco de Assis. Esta é a primeira grande metamorfose no itinerário espiritual de Fernando Martins cujo significado se reflecte no abandono definitivo do seu nome de baptismo. A partir daí será, apenas, Frei António.

(1) António Cruz, *Santa Cruz de Coimbra na Cultura Portuguesa da Idade Média, I — Observações sobre o «scriptorium» e os Estudos Claustrais*, Porto, 1964; A. A. Martins, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Séculos XII-XIV. História e Instituições*, diss. dout. pol., Lisboa, 1996.

(2) A. Figueiredo Frias, *Lettura ermeneutica dei «Sermones» di sant'Antonio di Padova. Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano*, Pádua, ed. Centro Studi Antoniani, 1995.

(3) F. da Gama Caeiro, «S. Bernardo e os primórdios de Santa Cruz de Coimbra», in *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo. Encontros de Alcobaça e Simpósio de Lisboa. Actas*, Braga, Univ. Católica Portuguesa e Câmara Municipal de Alcobaça, 1991; Saul António Gomes, «Relações entre Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça», *id.*, pp. 257-303.

(4) Maria Cândida Monteiro Pacheco, Maria Isabel Monteiro Pacheco, «*Le vocabulaire de l'enseignement dans les* Sermones *d'Antoine de Lisbonne/Padoue*» (em publicação).

(5) A questão da ordenação sacerdotal de Santo António em Santa Cruz ou, mais tarde, em Itália, tem sido muito debatida. Ver, sobre o assunto, Francisco da Gama Caeiro, «A ordenação sacerdotal de Santo António», in *Santo António de Lisboa*, II, reed., INCM, pp. 251-263.

Se a *Vita Prima* aponta, como motivo fundamental da troca da veste branca de cónego regrante pelo burel de franciscano, a ânsia de pregação em Marrocos e o desejo de martírio, a verdade é que nenhum testemunho histórico nem nenhuma outra fonte podem confirmar sequer a ida a Marrocos ([1]), a doença que o prostra em terras africanas, obrigando-o a regressar a Portugal, ou o desvio do barco para terras de Itália, que podem ser meros *topoi* hagiográficos. Já pode, no entanto, com certeza, constatar-se a sua presença em Messina e no Capítulo Geral de Assis de 1221, conhecido como *Capítulo das Esteiras*, onde encontra S. Francisco. Este capítulo, importante para a história da Ordem ([2]), já que se debatia aí a sua organização institucional ou a manutenção do cariz de liberdade primitiva, tocada de utopia, permitiu, por certo, a Santo António um encontro mais profundo com a realidade franciscana, as suas inquietações e orientações diversas, que, certamente, não lhe tinham sido acessíveis em Portugal, nos seus primeiros contactos. Frei António é ignorado entre os irmãos e apenas a sua condição de sacerdote leva a que peçam a sua presença na comunidade eremítica de Montepaolo. Essa experiência ascética marca profundamente a sua espiritualidade e transparece claramente na profundidade da sua mística que poderá ser, como o escrevemos, «uma das chaves do seu pensamento» ([3]). Talvez experiencie, então, a primeira síntese existencial entre o seu primitivo ideal de vida contemplativa, vincadamente monástico e canonical, e a vivência franciscana que o transmuta. Mas as metamorfoses espirituais do percurso de António ainda não estão concluídas. Em Forlívio, numa ordenação conjunta de mendicantes, revela-se, ocasionalmente, a sua vocação de pregador, num improviso imposto que desvela subitamente a profundidade dos seus conhecimentos bíblicos, os dons da sua inteligência, a riqueza contagiante do seu poder oratório.

Desde então, e por encargo expresso da Ordem Franciscana, inicia a sua pregação itinerante por terras de Itália e do Sul de França, recebendo ainda, por carta escrita de S. Francisco — cuja autenticidade a crítica já estabeleceu ([4]) — a missão explícita de ensinar Teologia aos frades «de modo que se não perca o espírito da santa oração e devoção como está escrito na Regra».

([1]) Ver Fernanda Sorelli, «Ad terram Sarracenorum: propositi e vicende dei primi francescani», in «*Vite*» *e Vita di Antonio di Padova, Atti*, pp. 161-171.

([2]) David de Azevedo, O. F. M, «O Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores em 1221 na vida de Santo António», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, Actas*, II, pp. 823-834.

([3]) Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 151.

([4]) Debatida a sua autenticidade durante anos, ela foi estabelecida por P. Caetano Esser e integrada na sua edição dos *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, Roma, Grottaferrata, 1978. Ver, ainda, T. Lombardi, «S. Antonio maestro di Teologia», *in Le Fonti e la Teologia dei Sermoni Antoniani. Atti*, pp. 812-813.

Este facto é revelador do reconhecimento da sua estatura espiritual e humana por parte de S. Francisco que revê, por seu intermédio, a sua posição de radical recusa da cultura e do saber. Não é de mais ressaltá-lo, já que é deste modo que, pondo ao serviço dos Minoritas a cultura que o formara em Portugal, Santo António lança as bases da Escola Franciscana ([1]), delineando as inspirações que a caracterizarão no futuro e adquirindo, assim, de pleno direito, um lugar na História da Filosofia que durante séculos não lhe foi reconhecido, de tal modo foi esquecida a sua dimensão intelectual e o significado da sua obra escrita ([2]).

Conciliando a pregação e o ensino, Santo António encontra-se entre 1225 e 1227 no Sul de França, nas regiões de Montpellier, Toulouse, Le Puy, Limoges, Bourges, desempenhando ainda o cargo de custódio de Limoges. Releve-se que em Brive se mantém a tradição da sua atracção pela vida eremítica e marcas profundas da sua passagem que os séculos não lograram apagar. Embora Vergilio Gamboso tenha chamado a atenção para o significado desta estadia ([3]), resta ainda um campo imenso a explorar neste sentido e a necessária busca de documentação que seria preciosa.

Com a morte de S. Francisco em 1226, António regressa a Itália onde, no capítulo do Pentecostes de 1227, é eleito Provincial da România. A sua actividade de pregador desperta um entusiasmo crescente, e provavelmente em Pádua, a partir de 1228, retoma a redacção dos *Sermões* ou inicia a reestruturação do material de que já dispunha. A doença leva-o a pedir dispensa do cargo no Capítulo Geral de Assis de 1230 onde, no entanto, é ainda nomeado legado à Cúria pontifícia, devido à diversidade de opiniões que agitavam então a Ordem Franciscana quanto à interpretação do Testamento de S. Francisco e de alguns pontos da II Regra.

Voltando a Pádua, retoma brevemente o ensino de Teologia, acumulando-o com a pregação e o trabalho da escrita e reestruturação dos sermões que não chega a concluir.

Sentindo as forças a declinar, retira-se para o eremitério do campo de S. Pedro, morrendo a caminho de Pádua, junto do oratório de Arcela, em 13 de Junho de 1231. Tem cerca de 39 anos.

([1]) Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, pp. 113-114.

([2]) Jose Antonio Merino na sua *Historia de la Filosofia Franciscana*, Madrid, 1993, não faz qualquer referência a Santo António como primeiro mestre de Teologia da Ordem e escreve, p. 3: «[...] es sorprendente que a la generación carismatica de Francisco de Asís y de sus discípulos siguiera inmediatamente todo un movimiento filosofico-teologico de los franciscanos posteriores, de los de la segunda e de la tercera generación».

([3]) V. Gamboso, *Per conoscere sant'Antonio. La Vita, il pensiero*, Pádua, ed. Messaggero, 1990 e sobretudo *Antonio di Padova. Vita e spiritualità*, Pádua, ed. Messaggero, 1995.

A obra

A biografia antoniana, apoiada nas *Vitæ*, aponta para três traços dominantes: a pregação, a docência e a escrita, consubstanciando-se esta última nos *Sermões Dominicais e Festivos.*

Como vimos, vários testemunhos, ao longo dos séculos, são unânimes em atribuir a Santo António sermões escritos.

A autentificação crítica da sua obra iniciou-se com A. M. Locatelli e concluiu--se com a última Edição Crítica de Pádua, de 1979, que publica os textos considerados isentos de qualquer dúvida, agrupando-os nas designações *Sermones Dominicales et Festivi.* É possível, no entanto, que venham a identificar-se como pertencentes a Santo António outros sermões dispersos e que dêem mais frutos os estudos iniciados sobre o *Códice do Tesouro*, de Pádua ([1]).

Analisando a complexidade hermenêutica dos *Sermões*, a sua estrutura erudita, facilmente se comprova que não poderiam ter sido efectivamente pregados ao povo mas, como já o notava, na década de 60, Francisco da Gama Caeiro, constituiriam *materia praedicabilis* a ser utilizada posteriormente pelos confrades, ou, como escreve J. Bougerol, «La Quadriga antoniana e una compilazione nella quale sant'Antonio ha disposto due classi de materiale: il materiale dei sermoni già preesistenti e il materiale che ha scritto per questa opera.» ([2])

Um dos pontos mais controversos actualmente sobre os *Sermões* tem sido a questão sobre o local e a data da sua escrita. Com efeito, os dados tradicionais, fundamentando-se na *Vita Prima*, apontavam para a escrita dos *Sermones Dominicales* em Pádua, num tempo que teria de ser muito reduzido segundo os dados da cronologia antoniana, seguidos dos *Festivi*, que teriam ficado inacabados pela morte do santo.

Nas duas últimas décadas, estudos mais aprofundados sobre o sermonário — possibilitados pela última edição crítica de Pádua — fizeram ressaltar a impossibilidade de uma obra tão complexa ter sido redigida tão rapidamente; puseram igualmente em evidência a disparidade litúrgica subjacente, a diversidade das formas de citação da Bíblia e a aplicação desigual, nos *Sermões Dominicais e Festi-*

([1]) Sobre o assunto ver: «Introductio», pp. XXII-XXV. *Edição Crítica*, Pádua, 1979; L.Frasson, L. Gaffuri e C. Crisciani, «In nome di Antonio: la Miscellanea del Codice del Tesoro (XIII in.) della Biblioteca Antoniana di Padova. Edizione critica», in *Il Santo*, XXXV, 1995, pp. 533-775; Laura Gaffuri, «La "Miscellanea" del codice del tesoro (Ms 720, XIII In.) della Biblioteca Antoniana di Padova», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas*, pp. 395--403; H. Pinto Rema O. F. M., «Introdução», pp. LXV-LXVIII, in *Fontes Franciscanas, III, Santo António de Lisboa*, I Volume.

([2]) J. Bougerol, «Struttura del "Sermo" Antoniano», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni*, pp. 102-103.

nos, do esquema estrutural da *Quadriga*, sendo estes últimos claramente mais curtos e muito mais simples na sua arquitectónica interna.

Retomando uma hipótese já aventada por F. Van Ortroy ([1]) e apoiada, de certa forma, por Francesco Costa ([2]), poderá pensar-se, efectivamente, que os *Sermões*, tal como os conhecemos, são a resultante de uma reestruturação final inacabada — feita em Pádua, no termo da vida de António — e que aglutina material heteróclito, reunido ao longo dos anos de pregação e ensino por terras de Itália e Sul de França, à qual aplica a estrutura da *Quadriga*, segundo o método das concordâncias. O texto escrito traz, pois, em si marcas significativas da escola de então e dos seus métodos. Se, de facto, o *studium* franciscano emergente se situa, ainda e em obediência aos ditames de S. Francisco, numa certa marginalidade institucional — o que explica que pouco se saiba dos seus inícios ([3]) — o ensino que aí se pratica, iniciado por Santo António, reflecte, inevitavelmente, certas práticas, esquemas, formulações, terminologias introdutórias de temáticas, definições e estruturas que não se esperariam numa obra de comentário bíblico. E, no entanto, elas são bem significativas e definem, por vezes, uma análise atomizada do texto que assume feição claramente escolástica ([4]).

Nesta perspectiva, os *Festivi* poderiam até ter sido os primeiros a ser escritos, estando provavelmente mais próximos da pregação oral e do ensino ([5]).

Nenhuma destas polémicas, ainda por resolver definitivamente, põem em causa o valor dos *Sermões* escritos por Santo António, que se posicionam como a mais directa fonte de informação sobre a sua personalidade, os seus conhecimentos bíblicos e teológicos, a sua ampla cultura, as suas fontes, nem questionam a unidade clara de um pensamento subjacente, que mantém ao longo do texto os seus fundamentos e as suas linhas dominantes.

Percorrendo os *Sermões* antonianos contactamos, de facto, com a primeira teorização erudita e profundamente espiritualizada da vivência de Francisco de Assis.

([1]) F. Van Ortroy, «Les "Sermones Dominicales" de S. Antoine de Padoue», in *Analecta Bollandiana*, XXXX, 1911, pp. 307-315, aponta para a redacção dos *Sermões* em França.

([2]) F. Costa, «Relazione dei Sermoni Antoniani com i libri liturgici», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni*, p. 110, n.° 6.

([3]) Teodosio Lombardi, «Sant'Antonio di Padova maestro di Teologia a Bologna. Il problema degli studi agli inizi dell'ordine francescano», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni Antoniani*, pp. 797-819.

([4]) Maria Cândida Monteiro Pacheco e Maria Isabel Monteiro Pacheco, *Le vocabulaire de l'enseignement dans les* Sermones *d'Antoine de Lisbonne/Padoue* (em publicação).

([5]) João M. Soalheiro Costa, «Cristocentrismo no pensamento antoniano», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas*, I, pp. 349-375, sobretudo pp. 365-375, evoca, entre vários argumentos, o uso antoniano da numeração dos capítulos bíblicos, tal como é iniciada pela Universidade de Paris e divulgada a partir de 1220 por Etienne Langton.

A uma leitura mais aprofundada ressalta a ambiguidade do seu género e, paralelamente, a sua originalidade: não são, propriamente, tratados de espiritualidade, nem comentários bíblicos, nem escritos místicos, nem tratados de Teologia, nem manuais de pregadores. Contêm um pouco de tudo isso, sendo a linha orientadora dessa massa compacta de dados eminentemente litúrgica e a marca iniludível, a franciscana, embora enxertada na profundidade de uma espiritualidade monástica.

O *Prólogo* apresenta claramente o objectivo da escrita dos *Sermões*: «edificação das almas e consolação tanto do leitor como do ouvinte» (S I, 3; L I, 4.); desvela o sentido das concordâncias e da *Quadriga* que entrosam profundamente o Antigo e o Novo Testamento, num posicionamento afirmativo que faz face às heresias do tempo; define preocupações metodológicas que visam directamente os pregadores, como a divisão em cláusulas, a preocupação de fornecer chaves interpretativas para os temas de cada sermão, compilando-os numa tabela inicial, a justificação da inserção de temas não bíblicos para atrair a atenção, o esboço breve de outros possíveis desenvolvimentos de cada abordagem.

A complexidade do texto, na sua subordinação ao ciclo litúrgico, articulado segundo a estrutura quadripartida da *Quadriga* — que associa o Evangelho do dia, passagens do Antigo Testamento, a Epístola e o Introito, as sua *rodas* simbólicas — e patenteando uma exegese aberta aos quatro sentidos tradicionais da Escritura, tem sido realçada pelos diversos comentadores pela sua especificidade muito própria [1]. Aparentemente desconcertante, na profusão da sua riqueza simbólica, posiciona-se, porém, a uma leitura mais atenta, como resultante de uma rigorosa arquitectura interna que consegue conciliar uma ampla liberdade de utilização das fontes, sagradas e profanas, uma segura fundamentação teórica, a força argumentativa de um discorrer já escolástico, o domínio claro de uma linguagem poética e dos processos retóricos, a pujança de uma nova espiritualidade que faz da penitência e da conversão o seu fulcro, centrando-a, no entanto, predominantemente num sentido de optimismo e de esperança.

O texto está tão densamente impregnado de citações bíblicas que revela um conhecimento exaustivo e uma memória prodigiosa na sua articulação, num jogo complexo de associações que parte muitas vezes de uma base etimológica, sob a inspiração de Santo Isidoro de Sevilha, abrindo-se a formas associativas de consonância, oposição, conveniência e a uma pluralidade de interpretações — literais, alegóricas, morais, místicas —, num percurso complexo e, por vezes, quase labiríntico, de busca de sentido.

---

[1] Beryl Smaley, «The use of Scripture in Santo Anthony's "Sermones"», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni*, pp. 285-297.

Paralelamente, a diversidade das fontes utilizadas e recenseadas na última edição crítica e em trabalhos posteriores abarca: autores clássicos como Aristóteles, Cícero, Donato, Horácio, Juvenal, Lucano, Ovídio, Papias, Plínio, Séneca, Solino, Terêncio, Tíbulo, Varrão,Virgílio; praticamente todos os grandes autores do pensamento cristão desde a Patrística aos contemporâneos — Achard de S. Vítor, Adão de S. Vítor, Agostinho, Alain de Lille, Alexandre Neckam, Ambrósio, Arnaldo de Boneval, Beda, Bento de Núrsia, Berengário de Tours, Bernardo de Claraval, Boécio, Cassiodoro, Cesário de Arles, Venâncio Fortunato, Francisco de Assis, Fulgêncio de Ruspes, Genádio de Marselha, Germano de Constantinopla, Gregório de Nissa, Guerrico d'Igny, Guilberto de Nogent, Guigo Cartusiano, Guilherme de St. Thierry, Honório de Autun, Hugo de Folieto, Hugo de S. Vítor, Isidoro de Sevilha, S. Jerónimo, João Crisóstomo, João Damasceno, Joaquim de Flora, Lactâncio, Leão Magno, Odão de Ourscamp, Orígines, Paulo Diácono, Paulo Húngaro, Pedro de Blois, Pedro Cantor, Pedro Comestor, Pedro Damião, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers, Rábano Mauro, Ricardo de S. Vítor, Ricardo de Vitry, Sicardo de Cremona, Tertuliano, Tomás Gallo; aglutina, ainda, dados científicos que abrangem a astronomia, a aritmética, a geometria, a medicina, as ciências naturais, a física e o direito.

Realce-se que Francisco da Gama Caeiro tinha já notado a «coincidência surpreendente, quase total, entre o espólio literário da canónica coimbrã e as autoridades invocadas por Santo António» (1) e que Bernardino Costa Marques encontra no *Sermonário* de Frei Paio de Coimbra — dominicano da mesma época e inserido no mesmo meio cultural — de que fez a leitura paleográfica e a fixação do texto —, idênticas citações dos mesmos autores (2).

É evidente que nem todas as referências e citações do texto antoniano são feitas de forma directa e que estudos recentes relevam a importância da utilização da *Glossa*, das *Sentenças* de Pedro Lombardo, da *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (3).

Esta perspectiva, a nível formal, leva-nos a equacionar a questão em relação aos conteúdos e à sua perspectivação. É que se pressente, também, na obra antoniana, a leitura criativa dos sinais dos tempos: os reflexos do dinamismo cultural da sua época percorrida de virtualidades e de tensões, marcada pelo

(1) F. da Gama Caeiro, «Fontes portuguesas da formação cultural do Santo», in *Santo António de Lisboa*, II, pp. 323-326.

(2) Bernardino Costa Marques, *Sermonário de Frei Paio de Coimbra. Edição do Sermonário e Interpretação da Estrutura e Formas de Pregação*, diss. mest. Fil. Med., pol., Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1994.

(3) Ver F. da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, I, p. 329; Beryl Smalley, «The use of Scripture in St. Anthony», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni*, p. 287.

renascimento urbano, a ousadia de uma razão que amplia os seus campos e busca inspiração em novos textos, a dialéctica da ortodoxia e heresia, os conflitos sociais, o desenvolvimento de um racionalismo e de um experimentalismo em paralelo com uma profunda inquietação espiritual que se abre à construção de uma mística especulativa, à inspiração do monaquismo primitivo e da patrística grega e à revisitação dos autores tradicionais num entrecruzamento de tradições e de percursos religiosos e profanos [1].

Poderá afirmar-se que se detecta nos *Sermões* de Santo António uma multiplicidade de aspectos e funções, num certo hibridismo de textos e intratextos que, se dificultam a classificação do seu género, acentuam a sua originalidade, nunca pondo em causa, nessa dimensão erudita, a marca profunda do seu franciscanismo.

O pensamento

Se os *Sermões* se subordinam ao ciclo litúrgico e seguem, de forma geral, as normas das *Artes prædicandi* do seu tempo, não pode esperar encontrar-se neles a sistematicidade dos tratados e das obras suas contemporâneas. É certo que neles se encontra subjacente a organicidade rigorosa de um pensamento apoiado em fundamentos sólidos, estruturado por fontes e autores significativos e que, para ensinar Teologia ou para promover a formação de pregadores, carreia os materiais do seu conhecimento, os que pode utilizar — se os tem ao seu alcance — e os que considera úteis.

Desta forma, só metodologicamente poderão definir-se as perspectivas antonianas respeitantes a temáticas específicas do domínio filosófico-teológico ou tentar delinear os pressupostos filosóficos em que assenta o seu pensamento. Não pode esquecer-se que a dimensão espiritual e o sentido apelativo de conversão se situam decisivamente numa mundividência cristã, a dominante que tudo subordina e aglutina, imprimindo ainda carácter franciscano a tudo o que toca, numa unidade sem interstícios nem rupturas que desemboca numa mística nocturna como coroamento de uma espiritualidade.

[1] Escreve Jacqueline Hamesse, «L'utilisation des florilèges dans l'oeuvre d'Antoine de Padoue», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas,* I, p. 123: «[...] on peut dire qu'Antoine de Padoue est "moderne" au sens où il est au courant des nouveautés dans un secteur qu'il privilégie et auquel il attache un intérêt tout particulier. [...] Mais, par ailleurs, notre prédicateur est encore tributaire des méthodes de travail de son époque. Ses sources sont celles d'un homme cultivé du 12e siècle, très classiques et marquées par l'enseignement du *trivium* qu'il a reçue».

Nesta perspectiva se pode ainda entender o recurso contínuo à Palavra revelada e um primeiro entendimento da teologia como estudo da Escritura. Se, ao longo do texto dos *Sermões*, se subentende um saber que quer comunicar-se, ele é sempre instrumentalizado e posto ao serviço dessa busca de sentido que constrói uma sabedoria englobante que fundamenta toda a ciência humana: «Na terra de Hevilat nasce, portanto, ouro óptimo, pois que do texto das páginas divinas emana a ciência sagrada; e como o ouro está acima de todos os metais, assim a ciência sagrada sobressai a toda a ciência. Não conhece as letras quem ignora a ciência sagrada.» (L I, 1-2; S I, 1.) ([1]). Poderá afirmar-se que se encontram nesta visão da Teologia, que se abre claramente a uma vivência prática, os fundamentos para a leitura bonaventuriana da mesma temática, alargada pelos conhecimentos novos de que dispõe, e que se projectarão na obra *A Redução das Artes à Teologia*.

No entanto, podem delinear-se no seu pensamento pontos fulcrais que, se não se articulam segundo o discorrer sistemático das obras da época, não deixam de reflectir as exigências do rigor escolástico e de equacionar temáticas significativas que vão da cosmologia à antropologia, da gnosiologia à metafísica, da ontologia à teologia, passando pela ética e pela estética, emergindo, no entanto, sempre, da interpretação hermenêutica do texto bíblico.

A exegese

A exegese antoniana reflecte as tendências da sua época e da sua própria formação. Situando-se num momento de transição e numa certa conflitualidade de tendências — a sua primeira espiritualidade monástica, que deixou fundas marcas e a radicalidade da vocação franciscana de pregador itinerante e de mestre de uma instituição emergente — traduz o entrecruzamento de tradições e de métodos diversos. Por outro lado, tem sido um dos temas antonianos mais estudados nas últimas décadas ([2]).

([1]) Sobre o tema ver José Meirinhos, «A *theologia* em Santo António e a definição agostiniana de dialéctica», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas*, I, pp. 611--621.

([2]) Citem-se, entre outros, F. da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, I, pp. 195-255; *Hermenêutica e conhecimento em Santo António de Lisboa*, *loc. cit.*, II, pp. 313-318; Manlio Pastore Stocchi, «Aspetti letterari nei Sermones antoniani, in *"Le Fonti e la Teologia dei Sermoni"*, pp. 55--70; A. F. Frias, *Lettura ermeneutica dei* Sermones *di Sant'Antonio di Padova. Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano*, Pádua, Centro Studi Antoniani, 1995; V. Strappazon, «Analyse sémantique des Sermons de Saint Antoine», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas*, I, pp. 485-513; «Analyse sémantique du sermon "In II Dominica in Quadragesima" de saint Antoine de Lisbonne: symbolisme de l'échelle de Jacob», in *Euphrosyne. Revista de Filologia*

Poderá afirmar-se que, em certa medida, o texto sermonístico parece inscrever-se, por momentos, no ritmo da prosa monástica, toda encaminhada para a vida de interioridade e a espiritualidade contemplativa. Assim o reconhece Pascale Bourgain, ao detectar em António «um grande número de frases de ritmo muito equilibrado, correspondente ao grande estilo monástico do século XII, o dos seus modelos vitorinos e cistercienses, [...] o emprego frequente de vocativos com exclamação ou interrogação que suscitam a emoção e a compunção [...], a utilização da rima e da consonância», mas, por outro lado, «a utilização de um estilo entrecortado que se contenta com o essencial por causa da eficácia pedagógica [...], a álgebra rigorosa da demonstração [...], um raciocínio em espiral que parece repisar repetições e, afinal, avança de cada vez que volta a passar no mesmo lugar [...], a utilização de todas as novidades da pregação contemporânea» (1).

Por sua vez, Gilbert Dahan realça a utilização antoniana da estrutura tradicional e, paralelamente, «o uso de algumas técnicas da exegese literal [...], com o seu vocabulário específico, sendo menor a presença da *quæstio* e mais frequente a divisão em *clausulæ, notabilia, partes,* unificadas pela sistematização da concordância» (2).

Dessa forma, a exegese antoniana parece orientar-se por três princípios fundamentais: primeiro, reconhecer no texto bíblico o «ouro puríssimo» (L I, 1; S I, 1) da verdadeira ciência; segundo, valorizar a articulação do Antigo e do Novo Testamento, num profundo sentido de conexão, posto em causa pelas heresias do seu tempo, o que o leva a forjar uma estrutura quadripartida — a *Quadriga* —, estrutura *sui generis* (3), que lhe é própria; terceiro, aceitar a inspiração dominante da leitura espiritual do texto bíblico nos seus quatro sentidos tradicionais — patente na orgânica dos diversos sermões —, com uma acentuação predominante no sentido moral, o que está de acordo com o sentido soteriológico e metanóico da pregação franciscana.

Clássica, Nova série, XXIV, Lisboa, 1996, pp. 317-326; Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza,* Cap. II — Exegese e hermenêutica.

(1) Pascale Bourgain, «Analyse linguistique des sermons de Saint Antoine», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas,* pp. 132-146; «Saint Antoine et le latin des écrits de saint François», in *Euphrosyne. Revista de Filologia Clássica,* Nova série, XXIV, 1996, pp. 327--339.

(2) Gilbert Dahan, «Saint Antoine et l'exégèse de son temps», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas,* I, pp. 147-177. Ver também, sobre o mesmo tema, do mesmo autor, «L'exégèse d'Antoine de Padoue», in *Euphrosyne, Revista de Filologia Clássica,* Nova série, XXIV, 1996, pp. 341-373.

(3) Beryl Smaley, loc. cit., p. 296. J. Bougerol O. F. M., «La struttura del "sermo" antoniano», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni,* p. 93, escreve, no mesmo sentido: «[...] l'originalità della "Quadriga" antoniana e tale da non permetterci di paragonare i Sermoni di sant'Antonio, così come ce li offre la nuova edizione critica, con qualsiasi corpo di sermoni del Millecento e del Mille e duecento».

Os sermões apresentam as divisões típicas determinadas pelas *Artes prædicandi*: tema, protema, divisão, explanação e conclusão. É certo, porém, que a maior parte dessas obras são posteriores a Santo António e que as que lhe são contemporâneas versam mais o tema a tratar do que o modo de pregação. António conhece, por outro lado, os preceitos de oratória sacra, os sentidos fixados pela tradição, como se pode ver no Prólogo, a forma de captar a atenção pela introdução de motivos de interesse para o «leitor» e para o «ouvinte», mas, sobretudo, adapta todos os meios e todas as formas aos seus intentos, com plena liberdade. Altera, assim, o lugar tradicional da oração do início do Sermão para o fim de cada cláusula e como conclusão do próprio Sermão, tornando esses momentos «espaços singulares de suspensão e de pausa, de abertura a uma outra ordem: a do espírito para além da letra» ([1]).

A exegese antoniana sendo, pois, predominantemente espiritual, utiliza, igualmente, técnicas de exegese literal como a *divisio* que possibilita a análise e a articulação da diversidade dos textos chamados à colação. Trata-se, sobretudo, da descodificação de um sentido não imediatamente aparente, latente nas palavras e também nas coisas. Daí a valorização da etimologia, num sentido isidoriano, da interpretação que se constitui como uma explicação mais ampla e mais trabalhada, para terminar na *significatio* que fixa o sentido moral ou espiritual. É interessante verificar que, nos *Sermões* antonianos, o mesmo processo se aplica às coisas e aos seres da natureza-livro que são *similitudines*, mas, também, sinais com que Deus marcou a sua obra e que, por isso, levam ao seu conhecimento.

Como escrevi: «A verdade absoluta e transcendente que o texto bíblico veicula desperta e motiva um conhecimento, apela para a capacidade racional de interpretação e para a descoberta do sentido da letra e do espírito ([2]) [...], mas, paralelamente, a vertigem semiótica do simbólico leva à própria exaustão da palavra e termina num acto de silêncio, pressentimento apenas de uma plenitude que, não podendo ser pensada nem dita, só pode ser infinitamente desejada.» ([3])

Deus

Se, como vimos, o ponto de partida de António é sempre o texto bíblico, não pode estranhar-se que o seu pensamento esteja marcado por uma mundividência cristã e se estruture a partir de um ponto de vista criacionista. Deus surge, pois,

([1]) Maria Cândida Monteiro Pacheco, «Desocultação e ocultação. Reflexões sobre a hermenêutica antoniana», in *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 99.

([2]) Maria Cândida Monteiro Pacheco, *loc. cit.*, p. 98.

([3]) Idem, *ibid.*, p. 101.

como o Fundamento de todo o sistema, Princípio dos princípios, Causa das causas, Ser, Bem, Verdade e Beleza absolutas. Poderá reconhecer-se subjacente a marca platónica e agostiniana, mas há traços novos que importa dilucidar, como veremos, embora as investigações a este nível estejam ainda no seu começo.

A afirmação da criação do nada é um dado que assume especial relevância na sua época, quando começavam a conhecer-se na íntegra os textos de Aristóteles que darão origem a afirmações contraditórias sobre a eternidade e a temporalidade do mundo, a polémicas que subirão a um primeiro plano em épocas posteriores.

Daí a importância da análise antoniana, cujo ponto de partida é a lição de Génesis I, 1. O texto serve-lhe de base para definir o que entende por criação — fazer do nada — acentuando, por um lado, o sentido de nada (*nihilum*) como composto de *nihil* (nada) e de *illum* (aquele), já que «de facto o nada segue atrás daquele que neste mundo abraça a terra vazia. Nada é nome insubstancial, não coisa» (L II, 924; S III, 241 e L I, 666; S I, 504); por outro, para relevar o dinamismo e a ordem desse acto criador, ao fazer equivaler a palavras de Deus à sua vontade como instrumento privilegiado. Deste modo, escreve que «A criação foi fácil, porque feita só com a palavra e a vontade de Deus, cujo dizer é querer» (L I, 414; S I, 314).

Embora de forma dispersa e, por vezes, breve, mas que, no seu rigor sintético, revela a sua capacidade especulativa, António está atento à captação do sentido filosófico da temática do nada e do ser, que conexiona com a mutabilidade e imutabilidade, projectando a articulação do Uno e do múltiplo. Ressalta, pois, dos *Sermões* a ideia essencial de uma afirmação muito clara de que a imutabilidade e a temporalidade revelam a insuficiência ôntica da criatura, resultante da sua condição própria e intrínseca.

Conexa com esta temática está a questão ontológica do Ser e do nada, a contraposição do Absoluto e do relativo. Mas também do Ser e dos entes, da imutabilidade e do movimento que expressam o distanciamento entre o Criador e a criatura.

É interessante assinalar que, em termos próximos aos da tradição patrística, essa distância se expressa na obra antoniana sobretudo a nível do movimento (1) — entre a imutabilidade do Ser Supremo como plenitude ontológica. Recorda o versículo do profeta Malaquias: «Ego Dominus et non mutor» e a mutabilidade e alteração da criatura como expressão da sua carência de ser. Justifica-se, deste modo, o seu permanente movimento, como busca de realização. Em paralelo, porém, inúmeros textos glosam a temática da relação Criador/criatura, num sentido eminentemente positivo e como expressão do Bem absoluto. Assim é, quando

(1) Sobre o tema, ver Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 144.

afirma «[...] Deste bem é bom todo aquele que é bom. Este bem, bem substancial, estende a sua bondade a todas as coisas existentes.» (L I, 414; S I, 314.)

Expressa-se, deste modo e logo a este nível, um nítido sentido de presença que será glosado a partir de várias perspectivas: da dependência radical em termos ônticos — já que toda a criatura é *ens ab alio* — e também da noção de participação, transmutando-se um sentido de negatividade platónica, e ainda agostiniana, numa expressividade e positividade bem franciscanas. Como escreve Isabel Pacheco: «[...] a questão do ser é colocada nos termos da pergunta pelo fundamento e pela referência, no quadro de uma metafísica criacionista. É a partir destes parâmetros que se torna, então, possível pensar quer a diferença quer o parentesco entre o *ser incriado* (o Criador) — *principium sine principio, sine tempore tempora formans et formata regens* e o *ser da criatura* que dele procede» ([1]).

Subjacente está, pois, embora não analisada sistematicamente, a distinção entre Deus criador e a criatura, perspectivada numa linha racionalizante que capta, por via metafísica, a noção de Ser e dos seres, no seu sentido analógico e de causalidade expressa através do movimento e de participação. Refira-se, no entanto, que Santo António experimenta certas dificuldades terminológicas para expressar «a especificidade do ser concreto individual [...] Não utiliza uma única vez o termo *ens*, já utilizado por Boécio [...] ou o termo *essentes* que aparece na obra de Gilberto de Poitiers [...] mas a utilização de um particípio presente do verbo ex-sistere, *existens*, através do qual exprime o ser-em-acto de existir» ([2]).

Na mediação das Tradições — cremos que por influência agostiniana aglutinada com textos dos Padres Gregos que circulavam nos círculos porretanos do Sul de França ([3]) — Santo António expende ainda fortemente a ideia de que a criação é exteriorização da vida trinitária: «A origem suprema [...] é Deus Pai, de quem procedem todas as coisas, de que provêm o Filho e o Espírito Santo. A beleza perfeitíssima é o Filho, verdade do Pai que não lhe é dissimelhante em ponto algum. O deleite beatíssimo e a soberana bondade é o Espírito Santo, Dom do Pai e do Filho.» ([4]) Define-se, assim, uma espécie de funcionalidade própria de cada uma das três pessoas da Trindade, sendo profundamente significativa a nível cósmico a fecundidade criadora do verbo na multiplicidade diversa dos seus efeitos ([5]).

([1]) Maria Isabel Pacheco, «O ser (esse) em Santo António de Lisboa», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas*, I, pp. 623-636, p. 627.

([2]) Maria Isabel Pacheco, *loc. cit.*, p. 624.

([3]) Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, pp. 62-63.

([4]) L I, 468; S I, 355.

([5]) Sobre o tema ver Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Cap. IV, e H. de Noronha Galvão, «Influências agostinianas na doutrina trinitária de Santo António», in *Colóquio Antoniano*.

Por outro lado, é um facto que não encontramos, ao longo dos *Sermões*, provas explícitas da existência de Deus. No entanto, António mostra e refere essa possibilidade por um conhecimento natural da razão — que é a Sua imagem expressiva no homem e a partir do universo que expressa positivamente o seu Criador.

Poderá reconhecer-se ainda aqui a inspiração agostiniana, mas acentua-se, agora, numa perspectiva que vai adquirir consistência formal em S. Boaventura, o significado da via da natureza, com uma nova força e consistência, quebrando os limites mais estreitos de uma interioridade.

Já Francisco Caeiro chamara a atenção para a dilucidação antoniana dos atributos divinos ([1]). Esta temática que surge intermitentemente ao longo da obra emerge como resultado dedutivo da afirmação fundante de que Deus é o Ser por excelência e, como tal, eterno, ubíquo e perfeito. Daí decorrem as afirmações de Sumo Bem, estendendo a sua bondade a tudo o que existe, caridoso, justo, misericordioso, omnipotente, fonte de amor, sábio, simples, imutável, sumamente belo.

Facilmente se pressentem subjacentes a estas formulações as noções filosóficas de causa, forma, matéria, essência e substância e também um conhecimento, ainda que incipiente na sua formulação e na sua terminologia, dos transcendentais.

Há, no entanto, algo de novo que importa realçar. No dizer de Gilson, os pensadores cristãos medievais, incluindo Santo Agostinho, ignoraram o *pulchro* como nome divino ([2]).

É interessante verificar como a sensibilidade franciscana de Santo António recupera e transcendentaliza a noção de Beleza para a aplicar a Deus trino e, de forma mais específica, a Cristo.

A justificação reveste, parece-nos, um carácter onto-teológico e assume-se, possivelmente, como resultante da vontade assumida de valorização do sensível e do material em contraposição às heresias do seu tempo, de timbre maniqueísta, que o recusavam. Alicerça-se na definição de *summum* como perfeição máxima a que nada pode faltar: *perfectum est cui nihil potest adici* (L I, 410; S I, 311) e projecta-se, pelos seus efeitos, na própria visão da beleza da criação. Esta perspectiva é perfeitamente nítida quando António escreve: «A obra do Senhor é a criação que, bem considerada, leva o que a examina à consideração do seu Criador. Se tanta Beleza há na criação, quanta não existe no Criador? A sabedoria do artista resplandece na matéria.» (L II, 466; S II, 476-477).

O *novum* desta leitura antoniana que consciencializa o significado da Beleza como nome divino e qualifica o Filho como *Perfectissima Pulchritudine*, foi realçado

([1]) F. da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, I, pp. 276-277.
([2]) E. Gilson, *Elementos de Filosofia Cristiana*, trad., Madrid, Rialp, 1981, p. 200.

por Maria João Fernandes que captou, igualmente, a partir do texto antoniano, a possibilidade de construção de uma estética da luz, abrindo-se aos fundamentos de uma metafísica — caminho que S. Boaventura virá a desenvolver (1). Esta temática terá os seus reflexos positivos na cosmologia, na antropologia e até na mística de Santo António, como veremos.

O mundo

O entendimento da natureza e o lugar do mundo, na sua ambivalência, são, no pensamento antoniano, como escrevi, «um dos sinais mais claros do seu franciscanismo.» (2)

A partir do século XII, no Ocidente cristão, e por diversas razões, começa a processar-se um verdadeiro fascínio pelo estudo da *res* e a busca do entendimento duma *natura operans*, nas suas leis e processos específicos, sem pôr em causa o fundamento do acto originário criador. O Franciscanismo espiritualiza essas noções e transmuta-as espiritualmente pela ideia fulcral de fraternidade que se estende a todos os seres do universo, sem excepção.

Na confluência dessas tradições, António abre decisivamente um novo entendimento teórico da natureza, que será uma das marcas da Escola Franciscana.

Encontramos, ao longo dos *Sermões*, o afloramento de tradições que se entrecruzam a este nível: a enciclopédica, antiga e medieval — com Plínio, Solino, Isidoro de Sevilha, Hugo de Folieto, Rábano Mauro, Honório de Autun —, os autores mais recentes ligados a Chartres — como Alain de Lille — e o Aristóteles dos *Livros Naturais*, que António utiliza na tradução de Miguel Escoto (3), tendo, possivelmente, tido contacto com o texto em Bolonha ou em Toulouse.

Assim se projecta uma visão simbólica e sígnica da natureza, emergente desde as origens do Cristianismo, e que Hugo de S. Vítor consubstancia, no século XII, ao afirmar «este mundo sensível como um livro escrito pela mão de Deus [...]

---

(1) Maria João Castelo Branco Fernandes, *De Pulchro. Para um estudo sobre o problema estético na obra de Santo António de Lisboa*, diss. de mest. de Fil. Med., Porto, 1994; «O contributo de Santo António para o desenvolvimento da estética da luz», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas*, I, pp. 587-599.

(2) Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 183.

(3) Agostinho Figueiredo Frias, *Lettura ermeneutica dei «Sermoni» di sant'Antonio di Padova. Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano*; «A utilização antoniana do *De animalibus* de Aristóteles, nos *Sermones*», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas*, I, pp. 377-386.

sendo as criaturas como figuras a fim de manifestarem a sapiência invisível de Deus» [1].

Santo António utiliza frequentemente uma leitura simbólica da natureza, acolhendo até os dados dos bestiários e lapidários, com um fim edificante. Mas, paralelamente, atribui à natureza uma nova consistência e significado, olhando-a mais como *signum* do que *figura*, de acordo com o olhar do seu tempo em que a natureza se posiciona como o novo horizonte da razão [2]. Neste ponto de vista se poderá entender a utilização antoniana da obra aristotélica. Como escreve Agostinho Figueiredo Frias: «[...] ao contrário da multiplicidade e variedade das outras fontes zoológicas e naturalistas [...] usadas por Santo António, ressalta o uso sistemático das recentes traduções dos *Libri Naturales* [...] o que faz dos *Sermones*, tanto quanto sabemos, a primeira obra parenética a integrar, nesta escala, a filosofia natural de Aristóteles» [3].

A natureza criada, chamada a ser, expressa no movimento, alteração e temporalidade, é certo, a sua carência ôntica. Mas esta é uma marca não apenas negativa mas também positiva, já que resulta do seu próprio modo de ser de criatura, marcada por limites.

Na sequência dos dados da ciência do seu tempo, António explica essa mutabilidade intrínseca como resultante da mistura dos quatro elementos: «Chama-se mundo, por estar sempre em movimento, pois não é concedido descanso algum aos seus elementos» (L II, 923; S III, 239).

No texto dos *Sermões* emerge continuamente a afirmação clara da distância radical Criador/criatura e, em paralelo, a sua articulação analógica, em participação e aspiração de Ser.

Quando o santo afirma a beleza da criação e escreve que «a sabedoria do artista resplandece na matéria» recupera o valor positivo da matéria e da forma de ser própria da criatura — no tempo e no espaço —, embora marcada por ritmos diversificados — da circularidade do sensível à vectorialidade do espiritual — e lê-a positivamente, como possibilidade e busca de completa realização no ser.

Poderá, pois, afirmar-se, em relação ao pensamento cosmológico antoniano, um sentido de naturalismo e de optimismo claro que afasta pessimismos platónicos e maniqueizantes. Afinal, todos os seres, na sua diversidade e na sua especificidade, têm o seu estatuto e o seu lugar próprios e constituem-se como «perfeições» na sua ordem, projectando, embora, uma hierarquia de complexificações.

[1] Hugo de S. Vítor, *De tribus diebus*, P.L. CLXXVI, p. 814.

[2] Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Ratio e Sapientia. Ensaios de Filosofia Medieval*, Porto, Civilização, 1985.

[3] Agostinho Figueiredo Frias, «A utilização do *De Animalibus* de Aristóteles, nos *Sermones*», *in Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, Actas*, I, pp. 377-386, p. 380.

Esta ideia é reforçada teologicamente pela afirmação de que a criação, na sua globalidade, é como que a exteriorização do dinamismo trinitário, «origem suprema de todas as coisas, beleza perfeitíssima e deleite beatíssimo» (L I, 468; S I, 355) (1).

Realce-se o significado da atribuição do transcendental belo à Trindade, o que implica e justifica a expressividade e a beleza das criaturas não apenas como símbolos, mas como sinais do criador, na sua positividade expressiva e nessa atenção ao individual, a cada ser na sua circunstância, o que virá a ser um dos temas marcantes da Escola Franciscana.

Se toda a criação é expressão trinitária, cada uma das três pessoas assume como que um papel específico. Assim o Filho. «Beleza perfeitíssima e forma exemplar de todas as coisas» (L I, 798; S II, 32), como Deus incarnado, abre a fecundidade criadora na multiplicidade dos seus efeitos e posiciona-se como o mediador por excelência.

A ligação intrínseca de Cristo à materialidade pelo pleno assumir do corpo humano expressa-se, no plano terminológico, na sua designação de *natura naturans* (2), assumindo, deste modo, uma dimensão cósmica, mediada pelo nível antropológico cujo valor supera o nível angélico e que se repercute em todo o sensível. Cabe a Cristo, pois, realizar a fecundidade criadora na multiplicidade diversa, «[...] abarcando a universalidade de toda a criatura com a sua unidade, como um círculo que circunda e envolve tudo.» (L I, 596; S I, 452) (3).

É que a História da salvação, por meio da Encarnação, inscreve-se, prioritariamente, no universo visível em devir, e fundamenta ontologicamente a sua beleza. Segundo Noronha Galvão: «Esta visão metafísico-teológica de todo o real, em dependência criadora da trindade divina, não é [...] uma visão estática. Ela realiza-se segundo a dinâmica que sustém toda a história; melhor dito, a história cósmica e humana, individual e colectiva, não é mais do que a manifestação cronológica de um acontecer metafísico-teológico, identificado com o próprio ser criado universal.» (4)

---

(1) Ver, sobre o tema, Henrique de Noronha Galvão, «Influências agostinianas na doutrina trinitária de Santo António», in *Colóquio Antoniano.*

(2) Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 218.

(3) Ver, sobre o tema, Jean Gallot, «La Cristologia nei "Sermoni" di Santo Antonio di Padova», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni Antoniani*, p. 397 e Maria Isabel Pacheco, «O ser (esse) em Santo António de Lisboa», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho*, p. 634.

(4) Henrique de Noronha Galvão, «Influências agostinianas na doutrina trinitária de Santo António», in *Colóquio Antoniano*, p. 124. Ver, também, sobre o tema, Jean Gallot, «La Cristologia nei "Sermoni" di Santo Antonio di Padova», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni*, pp. 395-409.

Nos *Sermões*, Santo António evidencia claramente que a Cristo corresponde o Belo como atributo divino, o que implica, segundo o seu ponto de vista, que, para além de ser moralmente perfeito, também seja belo, «na sua humanidade, enquanto dotado de *forma* perfeita» ([1]).

Assim se abre caminho para a própria fruição do belo, mesmo na sua condição fenoménica e se explica, nos *Sermões*, a presença afirmativa e constante de uma natureza harmónica e das realidades a que António é extremamente sensível: o sol, a lua, o mar, o fogo, as pedras, os metais preciosos, os animais, as cores.

Há em todo o texto antoniano uma empatia forte com todos os seres naturais, que se expressa numa variedade imensa de imagens e metáforas, num lirismo e numa expressividade poética que traduzem um inequívoco optimismo metafísico e uma sensibilidade bem franciscana

O homem

Se os *Sermões* antonianos se centram essencialmente numa mensagem de salvação e reflectem uma espiritualidade, o entendimento do Homem a quem se dirige ocupa neles um lugar fulcral. Daí que possa afirmar-se que encontramos dispersos pelos textos os elementos fundamentais para a construção de uma antropologia marcada, naturalmente, pela vivência cristã, mas contendo significativos elementos racionalizantes que a estruturam em síntese lúcida.

Para António o homem surge claramente como ser cósmico, inserido na natureza pelo seu corpo que é formado pelos mesmos elementos: terra, ar, fogo e água.

A analogia macrocosmo/microcosmo é, assim, uma das linhas dominantes do pensamento antoniano que a utiliza como primeira definição da situação do homem para o analisar exaustivamente, o entender na sua possibilidade relacional com outras realidades — o mundo, a comunidade humana, Deus — e abrir as suas possibilidades até ao infinito.

A co-naturalidade do homem e do mundo — expressa pela noção de microcosmo —, com origens clássicas e Patrísticas, sofre uma retracção nos primeiros séculos medievais e reaparece como reflexo das perspectivas naturalistas do século XII.

Santo António usa-a frequentemente, já que se coaduna com a recuperação do valor do sensível e da materialidade cósmica, resultante da sua visão do acto criador e, ao mesmo tempo, da sua visão franciscana da natureza.

([1]) Maria João Castelo Branco Fernandes, *De Pulchro. Para um estudo sobre o problema estético na obra de Santo António de Lisboa*, p. 121.

Essa leitura do homem como microcosmo assume nos textos antonianos uma grande amplitude, e uma carga simbólica, sempre na sua ambivalência ([1]).

Assim, o microcosmo partilha dos mesmos elementos do macrocosmo — terra, ar, fogo e água —, divide-se nas mesmas partes — Oriente, Ocidente, Sul e Norte (L II, 923; S III, 239) —, situando-se na proximidade de todos os seus seres — seres inanimados, vegetais, animais (L II, 922; S III, 239).

Este primário posicionamento humano na realidade sensível abre-lhe a possibilidade de mediação com incidências intelectuais, éticas e espirituais, como veremos, e efectua-se a nível corpóreo. Acentua, no entanto e em primeiro lugar, uma dimensão de exterioridade que se polariza no corpo e o avalia como materialidade pura, realçando a fragilidade de sua substância.

Deste modo, Santo António considera-o marcado por uma organicidade complexa, atribui-lhe a possibilidade de movimentos próprios e marca-o por um processo de geração, crescimento, decadência e morte. Posiciona-se, assim, como uma limitação no tempo e no espaço, na fixação de limites estritos, constituindo-se, por vezes, como que numa espécie de sujeição a tudo o que lhe é próximo e semelhante — os seres inanimados, os vegetais, os animais — que se define, primariamente, a nível da sensualidade.

A vida do corpo não lhe pertence por si, mas resulta da função vital exercida pela parte inferior da alma — *anima* — que, por sua vez, se abre a um plano superior e mais complexo — o da razão.

Num texto extremamente revelador do Domingo de Pentecostes, Santo António define essa passagem-ruptura ao afirmar «que o homem, animal racional constando dos quatro elementos de que tudo é feito tem a ciência da voz, pois entende a fala do espírito» (L I, 501; S I, 378).

É essa nova forma de complexificação — a da razão — que define a composição e a ambiguidade da situação humana, como ser confinante, na confluência do material e do espiritual, e que o torna próximo de ambos — como *imago mundi*, mas, sobretudo, como *imago Dei*.

Corpo e alma posicionam-se, pois, como eixos de exterioridade e interioridade, numa ambivalência de positividades e negatividades. Se o homem é um ser cósmico, o corpo é a sua possibilidade de abertura e de mediação em relação ao mundo. Sendo, todavia, também espiritual, a sua unidade como ser é problemática, já que se compõe de duas realidades diversificadas, que se projectam como uma dupla natureza.

([1]) José Acácio Aguiar de Castro, *O simbolismo da Natureza em Santo António de Lisboa*, Porto, Col. Humanística e Teologia, 1997.

A antropologia antoniana ensaia, de formas diversas, a apreensão da complexidade do fenómeno humano, apontando, no entanto, sem poder utilizar os textos e instrumentos conceptuais adequados, para a unidade intrínseca desse misterioso composto.

Na perspectiva da onticidade própria de toda a criatura, a alma situa-se no mesmo plano do corpo; mas, na ordem das perfeições, naturalmente supera-o. Gera-se, assim, uma contraposição da multiplicidade e mobilidade corpóreas à tendência para a unidade e permanência da alma e, por outro lado, uma complementaridade inter-relacional, quando Santo António fala do corpo como meio indispensável à vida (L I, 526; S I, 398), casa (L II, 68; S II, 198) e veste (L II, 839; S III, 172), que se acentua num plano ético, de reordenação de valores, em que o espiritual deverá sobrepor-se ao material.

Ao percorrermos os *Sermões* é necessário ter em conta esta dupla forma de ver que não põe em causa um optimismo antropológico, fundamentado, aliás, teológica e cristologicamente. São muito fortes os textos em que António acentua que Cristo assumiu «a carne e os ossos do homem» (L I, 578-9; S I, 439) e em que afirma, em sequência lógica, a supremacia do homem sobre o anjo: «Os homens verão um Deus homem enquanto os Anjos não verão um Deus Anjo; acima deles verão exaltada a sua humanidade.» (L I, 554; S I, 420).

É evidente que o nosso autor não possui ainda as competências terminológicas desenvolvidas pela escolástica posterior nem domina o texto aristotélico como Tomás de Aquino ou Boaventura, para poder definir, rigorosamente, a unidade do composto humano que quer dar a entender. A este nível, encontramos nele uma certa flutuação de terminologias que oscilam entre *animus, anima, mens, ratio, spiritus, intellectus*. Refira-se que na sua tentativa, ainda incipiente, utiliza a definição isidoriana para tentar expressar essa permeabilidade da alma e do corpo, num sentido já quase aristotélico, quando escreve que «a alma toma nomes diversos, de facto, segundo os efeitos que produz. Enquanto vivifica o corpo é alma (*anima*); enquanto comanda é vontade (*animus*); enquanto sabe, é entendimento (*mens*); enquanto julga o que é recto, é razão (*ratio*); enquanto aspira é espírito (*spiritus*); enquanto sente alguma coisa é sentido (*sensus*) (L II, 28; S II, 167). Na mesma linha afirma que «a razão e a sensualidade são filhas da alma» (L I, 592; S I, 449).

É inegavelmente a busca da tradução de uma nova visão do homem que quer afastar todos os maniqueísmos e mesmo as dicotomias dominantes do platonismo nos seus reflexos no agostinianismo.

Paralelamente, Santo António, ao definir a alma como «substância incorpórea, racional, invisível, de origem desconhecida, sem mistura alguma de terreno» (L II, 25; S II, 165), quer visar, sobretudo, a sua capacidade de cogitação e de aspiração

à contemplação do Absoluto. De forma inequívoca, afirma que é criada do nada e directamente por Deus, afastando, no entanto, o problema do momento ou das condições da sua origem [1].

As afirmações constantes, ao longo do texto, da unidade da alma, não impedem a análise das suas capacidades ou funções múltiplas. Assim, Santo António aceita a enunciação tradicional das três forças (*vires*) — irascível, concupiscível e racional —, distinguindo, paralelamente, a sensualidade, a razão e a mente-intelecto. Faz igualmente, e seguindo a inspiração agostiniana, a distinção das três potências da alma como imagem da Trindade: intelecto, vontade e memória.

Corporeidade e espiritualidade são, pois, antropologicamente, as duas faces de uma realidade única, o Homem que se posiciona na confluência da exterioridade/interioridade. O corpo, através dos sentidos, é o veículo essencial na apreensão do sensível, num processo de conhecimento em que a razão (*ratio*), na sua capacidade teórica e prática, assume um papel de mediação entre o *sensus* e a *mens*.

Para António, a sensação age como estímulo desencadeando o início de um processo de apreensão da verdade que será progressivo e sempre em aberto, já que a sua culminância é a tentativa de aproximação do ser Supremo, Verdade, Bem e Beleza Absolutas.

Nesse processo, o conhecimento pode definir-se como a apreensão do ser a partir dos objectos sensíveis (*res sensibilia*). Tendo em conta a natureza do homem e a sua situação no cosmos, a possibilidade de contacto com tudo o que o rodeia exige o funcionamento dos órgãos dos sentidos — Santo António chama-lhes «as portas da cidade do nosso corpo» (L II, 146-7; S II, 254-256) — e posiciona a sensação como intermediária entre a instância corpórea e espiritual.

Nesta perspectiva, vislumbra-se já um certo afastamento das posições platónico-agostinianas, o que pode ser corroborado pela valorização da *stimulatio per corpus ad animam*, num percurso ascendente que produz as *species sensibiles* e as conserva, podendo agrupá-las ou separá-las posteriormente. As imagens (*phantasmata*) ficam como que arquivadas na memória e podem presentificar-se à consciência permitindo à mente a sua relacionação mediata com o sensível e a possibilidade de assunção da sua função perceptiva ao distinguir o verdadeiro do falso.

Refira-se que na análise antoniana dos sentidos externos se projecta uma espécie de hierarquização, desde as sensações menos complexas, como as tácteis, até à da visão que surge como a mais nobre, posição que, como veremos, se inverte ao nível dos sentidos espirituais, no plano da mística: «Nota que na parte anterior

[1] Sobre o assunto ver F. da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, I, p. 288.

da cabeça do homem, dita face, existem três sentidos, dispostos ordenadamente: a visão, o olfacto e o gosto [...] Do mesmo modo, na face da nossa alma estão os três sentidos espirituais, dispostos ordenada e harmoniosamente pela sabedoria: a visão da fé, o olfacto da discrição, o gosto da contemplação.» (L I, 125; S I, 91).

Para além dos sentidos corpóreos, o homem possui ainda uma alma que é razão, mente e intelecto. Assim, a sua capacidade cognoscente não se esgota no conhecimento sensível, mas abre-se ao reconhecimento e juízo sobre o que percepcionou. A mente projecta-se como a sede das *cogitationes* num sentido de capacidade sintetizadora. É, pois, «uma faculdade que se lembra (*meminit*), que examina (*perspicit*), que adquire (*capite*), que reúne (*recolligit*) e executa (*perpetrat*)» [1].

A *vis cogitativa*, ligada à razão, tem um sentido eminentemente prático, discriminando o verdadeiro do falso e desencadeando o discernimento (*discretio*) que orienta o comportamento.

A razão delineia-se, assim, em Santo António, como a tensão entre o homem interior e o homem exterior. No entanto, na sua expressividade significante de imagem de Deus no homem — «rosto de Deus» (L II, 788; S II, 132) —, nunca pode admitir-se a sua perda total, mas, apenas, um toque de fragilidade nas suas capacidades, pela inserção no contexto histórico do devir e do agir humanos.

À razão cabe a capacidade de entender e compreender, concentrando-se, recordando o semelhante num processo dinâmico que já nada tem a ver com o estímulo sensível. Escreve Santo António: «A razão é o espelho da alma. Através dela, não através do corpo, se vê a verdade. Ou é a mesma contemplação da verdade, sem ser através do corpo. Ou é ainda a mesma verdade que se contempla.» (L II, 788.)

Cabe-lhe, ainda, um outro papel, extremamente significativo: o de julgar, num plano ético, quando os «seus olhos» não estão cegos pelos vícios, abrindo a possibilidade de opções conscientes e livres. Ressalta, deste modo, a sua importância fulcral, no processo espiritual, no discernimento dos limites do humano. Santo António escreve que «depois de cometer todos os vícios sempre fica à alma pecadora alguma faísca da razão que a remorda e repreenda» (L I, 595-596; S I, 452). Simbolicamente, designa-a como juiz (L II, 674; S III, 44), príncipe (L II, 772; S III, 120), acentuando a sua capacidade clarificadora da situação humana que desencadeia o reconhecimento crítico de si mesmo, fomentando, paralelamente, a virtude da humildade e um fundo sentido de *contemptus sui*.

[1] Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, I, pp. 297-421; Manuel de Jesus Couraceiro, «Sensus e ratio. Para um estudo do pensamento gnoseológico em Santo António de Lisboa», in *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. Actas*, pp. 549-585, p. 559.

A mente, embora o seu conceito não esteja dilucidado rigorosamente, parece projectar-se como agente do espírito, eficaz no discernimento da verdade e no processo de abertura ao Absoluto. O intelecto, de ordem superior, podendo, embora, misturar a sua acção às operações superiores da razão, assume um estatuto quase metafísico, estando só voltado para o que lhe é superior.

O processo gnosiológico antoniano, enraizado no sensível, define-se, afinal, como um percurso ascensional de progressiva unificação e consciencialização da verdade — das coisas, da alma e do Absoluto-Deus.

Interligam-se, deste modo, conhecimento e ética, acção e contemplação. O itinerário ascético de aperfeiçoamento espiritual em busca da visão-Luz mistura-se com a procura incessante da Verdade num confluir de caminhos, talvez ainda sob a inspiração de Agostinho: «Resplandeça também o rosto da nossa alma como o sol, a fim de que transforme em obras o que vemos pela fé; e o bem que discernimos no interior, o executemos fora, na pureza da obra, com a virtude da discrição; e o que saboreamos na contemplação de Deus, se torne vida, no amor do próximo.» (L I, 130-131; S I, 96.)

Espiritualidade e mística

O tema central dos sermões antonianos, mau grado a sua erudição, a complexidade simbólica da sua exegese, a necessidade de fundamentação culta e erudita, centra-se, como o repetimos, num sentido fulcral soteriológico e de conversão, com um cariz eminentemente franciscano. Ao longo das páginas do sermonário traçam-se, pois, as traves-mestras de uma espiritualidade, de um processo de aperfeiçoamento que leva o homem a consciencializar a sua situação confinante do sensível e do espiritual, a assumir-se como ser racional capaz de julgar, de querer e de amar, de ordenar valores e buscar o seu lugar próprio que é, afinal, o Absoluto, inserindo-se num movimento ascensional de busca de completamento de ser que abra as portas da sua transfiguração e torne, sobrenaturalmente, semelhante a sua condição de imagem de Deus, mesmo que parta da *regio dissimilitudinis.*

Todo o traçado da espiritualidade antoniana se enraíza, deste modo, num conhecimento lúcido do homem e da sua situação terrena e, paralelamente, das suas capacidades que, consciencializadas e assumidas, poderão ajudá-lo a realizar-se plenamente: como *adunatio* e *conclusio*, num aproximar incessante, mas sempre tangencial, ao Criador.

Delineia-se, assim, um percurso de aperfeiçoamento e reconhecimento cujo início é descrito simbolicamente como a saída do Egipto (L I, 250; S I, 189-190), em que o homem deve afastar-se da sua ligação à transitividade do sensível, à consistência

ilusória das aparências e em que a alma surge como imagem obscurecida e obliterada, maculada e pesada na sua falta «corroída pela ferrugem» (L II, 802-803; S III, 143-144).

O doloroso reconhecimento do desordenado predomínio da vida dos sentidos para o homem que também vive pelo espírito e assim se encontra dividido e em conflito traduz-se, para Santo António, e num primeiro momento, no *contemptus mundi* que se abrirá, posteriormente, ao *contemptus sui*. Nesse processo ascético «a alma pecadora sobe do Egipto, símbolo das trevas da sua miséria, com toda a sua casa que são os pensamentos e os afectos do coração» (L II, 227; S II, 315). E é no seu interior, através de um conhecimento lúcido, que entende que não pode viver só para o corpo. A razão desempenha aí o seu papel de intervenção e de apelo a um «voltar à inteligência e a um ultrapassar do nível animal» (L II, 501; S II, 520) e é capaz de «pacificar o espírito angustiado, clarificar a consciência, dulcificar o coração, suavizar as coisas ásperas, tornar leves as coisas pesadas» (L II, 105; S II, 225-226).

Realce-se o significado dessa capacidade da razão que, na sua clarividência, não está desligada da afectividade, mas com ela convive permanentemente reordenando-a e avalizando-a, atenta à aferição prática e à possiblidade de retrocesso. Porque no itinerário espiritual nada está adquirido definitivamente e é difícil permanecer na «via recta» (L I, 397; S I, 300), que representa o quebrar do círculo da saciedade dos bens terrenos (L I, 227; S I, 209-210).

Santo António descreve em simbólicas extremamente sugestivas a limitação e a circularidade do pecado que, no seu ponto de vista, não pode deixar de marcar o homem por um sentimento de cansaço e uma experiência de limite. Assim, fala em mobilidade cíclica (L I, 818-819; S II, 46-47), em paragem (L I, 276; S I, 209), em olhar para trás (L I, 276; S I, 209), na mó do mau hábito (L I, 473; S I, 358) e, em contraposição, num desejo sempre em aberto que traduz a sede de Absoluto. Desejar — escreve — «é apetecer avidamente. O desejo dirige-se a objectos ausentes e ainda não conseguidos» (L I, 718-719; S I, 545).

Reencontramos aqui, nessa necessidade de permanente mudança para melhor, nesse incessante percurso para o bem, o tema do *homo viator* (L II, 867-868; S III, 195), que se inscreve na condição do devir humano e o transmuta em peregrinação interior, conexionando-se, ainda, com a temática do ser-à-imagem que, em contínua opção, pode tornar-se semelhante ou dissimilhante. Como escreve Manuel da Costa Freitas: «A imagem, porque identificada com a razão, é constitutiva e, por isso mesmo, indelével ou inamissível. A semelhança, porque depende da vontade livre do homem, é escatológica, ou melhor, anagógica, num esforço contínuo de espiritual ascensão até à construção perfeita na glória.» [1]

[1] Manuel Barbosa da Costa Freitas, O. F. M.,«O tema da *regio dissimilitudinis* nos Sermões de Santo António», in *Colóquio Antoniano*, p. 138.

Este estádio inicial de discernimento em que «se deve moer o grão das nossas almas por meio da discussão, esmagá-lo por meio do exame, para ficar limpo à maneira de farinha» (L I, 552; S I, 419), situa-se ao nível da vida activa, apoiando-se numa prática ética, no amor gémeo, de Deus e do próximo (L II, 20; S II, 161).

Assim como Santo António usava uma grande riqueza simbólica ao descrever o domínio das paixões e o obscurecimento do pecado ligando as faltas ao nível da animalidade (1) e seguindo aí a longa tradição que vem do Platonismo, usa agora uma linguagem semelhante para descrever as virtudes e o início da transmutação dos sentidos corpóreos em sentidos espirituais: «Neste relógio há e tem de haver os dez graus da humildade, através dos quais o sol, que é a alma iluminada pela graça divina, deve subir e de novo voltar a girar» (L I, 743; S I, 563). Ou ainda: «Nota que esta escada possui dois banzos e seis degraus, através dos quais se faz a subida [...]. Os banzos desta escada são a confissão e a contrição. Os seis degraus são aquelas seis virtudes em que consiste toda a santificação da alma e do corpo, a saber, a mortificação da vontade própria, o rigor da disciplina, a virtude da abstinência, a consideração da própria fraqueza, o exercício da vida activa, a contemplação da glória celeste.» (L I, 153; S I, 113-114).

O hábito da virtude delineia o começo da quebra dos limites da horizontalidade, definindo um poderoso impulso ascensional da alma — o seu «voo» —, que a vai aproximando do criador na sua liberdade já purificada e reordenada. Para simbolizar a alma liberta, Santo António utiliza, agora, metáforas conotadas com a qualidade da leveza ou, no plano da vida animal, com insectos ou aves. Assim a pomba, a abelha, a águia. Escreve: «Séfora interpreta-se ave e significa o penitente, que deve ser como a ave, coberta das penas das virtudes» (L II, 186; S II, 285), ou, num outro passo: «Ave, pela abdicação das coisas terrestres; observadora, pela contemplação dos bens celestes; agradável pelo amor; atractiva, pela união. Quando se eleva, observa; quando observa, inflama-se de amor; quando se inflama, une-se.» (L II, 699-700; S III, 63).

Nesta via contemplativa, Santo António comunga da grande tradição monástica do século XII no traçado de uma mística especulativa. De facto, como afirmámos, o itinerário da busca da verdade tem, como dupla face, a busca do bem, da beleza e do ser. Paralelo a um aperfeiçoamento espiritual opera-se uma clarificação das capacidades da razão, uma unificação das suas capacidades, uma visão lucidíssima que António designa pela *sublevatio*: «Há elevação do espírito quando a vivacidade da inteligência, divinamente iluminada, transcende as metas da indús-

(1) Ver Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 159.

tria humana sem, todavia, atingir a alienação da mente, a ponto de ficar acima de si aquilo que vê. No entanto, não se afasta completamente do habitual.» (L II, 744; S III, 97.)

Aqui, o símbolo preferido do Santo é a águia: «A águia é assim chamada pela agudeza dos seus olhos, porque fita o sol com vista imperturbável [...] figura a inteligência subtil dos santos e a sua sublime contemplação.» (L II, 72-73; S II, 201-202.) [1]

Mas a leitura antoniana dos místicos do século XII, sobretudo de Ricardo de S. Vítor [2], é muito pessoal e estabelece um acordo profundo com a sua experiência existencial e a sua vivência franciscana, pela acentuação do total despojamento e da transformação do intelecto em amor.

A deposição do homem exterior inverte, agora, o sentido simbólico das imagens: a noite e a nuvem [3] contrapõem-se à capacidade luminosa da águia que é capaz de fitar o sol, os sentidos mais perfeitos como a escuta e a visão vão-se apagando, expressando um recolhimento unificador, paralelamente intelectual e afectivo, mas sempre transitório e na total dependência da graça divina: «O contemplativo, ao voar para as esferas superiores, não tem um caminho direito porque a contemplação não se encontra ao arbítrio do contemplativo, mas está na disposição do Criador.» (L II, 114; S II, 232.)

Santo António, lendo à sua maneira Ricardo de S. Vítor, se aceita a visão contemplativa lúcida e clarividente, ultrapassa-o, decisivamente, no traçado da *alienatio*: «Há alienação da mente quando a memória das coisas presentes desaparece do espírito e atinge, através da transfiguração do divino obrar, certo estado de ânimo, fora do esforço humano.» (L II, 657; S III, 32) Aí, cessa toda a actividade do intelecto iluminado, e apenas resta a treva: «A noite em que se observa a visão significa a obscuridade dos místicos.» (L I, 345; S I, 260.)

Põe-se, assim, claramente em evidência o carácter afectivo e não racional do último estádio da contemplação, o *excessus mentis*, que, na verdade, transcende as metas e os limites do humano e plasma a tensão máxima do desejo, expressando, apenas, um profundo sentimento de presença.

[1] Sobre o tema veja-se: José Acácio Aguiar de Castro, *O simbolismo da Natureza em Santo António de Lisboa* e Francesco Zambon, «La simbologia animale nei "Sermones" di Sant'Antonio», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni*, pp. 255-267.

[2] Ver J. Châtillon, «Saint Antoine de Padoue et les Victorins», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni*. Sobre a mística antoniana em geral ver Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, II e Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, III, Espiritualidade e Mística.

[3] Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, II, pp. 125-191 e Carlos Henrique do Carmo Silva, «O simbolismo da Nuvem e a doutrina mística antoniana: o tempo Diferencial do "Assombramento"», in *Colóquio Antoniano*, pp. 157-176.

Pode afirmar-se que só fugidiamente Santo António deixa transparecer algo deste último estádio contemplativo e sempre em termos eminentemente simbólicos, distanciados, reconhecidamente inadequados, mas marcados iniludivelmente por uma carga mistérica: «Quando a alma assim se ilumina e suspende, desfalece o vigor do corpo, o rosto cobre-se de palidez, a carne murcha e, desta maneira, ele perde a esperança no deleite do corpo e do tempo presente. Não cuida de forma alguma em viver mais, como costumava, porque já não é ele que vive, mas vive nele a vida de Cristo.» (L II, 860; S III, 187.)

Este texto marca, claramente, o carácter supranoético do êxtase e o carácter de passividade que a ele se liga. Ainda aqui, as metáforas antonianas são fundamente significativas, tentando traduzir «essa morte da sensibilidade exterior, esse *dormir* da própria inteligência na nudez radical do espírito, que permite a total absorção da alma em Deus» [1]: o sono, a embriaguez, o júbilo, o toque místico: «Também, fora de dúvida, a alma santa, quando é sacudida de si mesma com uma espécie de aplauso interior do seu tripúdio, quando é levada acima de si mesma pela elevação do espírito, quando toda se suspende das coisas celestes, quando toda imerge nos espectáculos angélicos, parece ter ultrapassado os limites da possibilidade natural [...]. Inebria-se verdadeiramente de delícias quando se alegra com a plenitude do gozo espiritual e engorda com a abundância da suavidade interior que lhe é dada e profusamente infundida. Apoia-se no seu Amado, quando nada presume das suas forças.» (L II, 858-859; S III, 186-187.)

Note-se como todos os sentidos espirituais ficam inactivos e apenas o tacto se mantém, num sentido vago e impreciso de misteriosa comunicação espiritual. Como escreve Francisco da Gama Caeiro: «A liberdade que o Santo se atribui para a descrição de actos em que a alma desempenha na sensação espiritual uma função mais activa, como nos ascéticos e contemplativos até ao limite da *elevatio mentis*, vai diminuindo à medida que a acção divina se acentua e perde-a de todo quando a situação da alma se torna inteiramente passiva e haveria que falar da natureza do *toque* divino feito por Deus nesse momento e das circunstâncias em que Este então o efectuou; mas, pelo seu lado, também o Santo se confessou absolutamente incapaz de o descrever [...] *rapiuntur in contemplatione usque ad tertium cœlum, Trinitatis gloriam spiritus subtilitate contemplantes.*» [2]

Repare-se, ainda, que nos últimos graus da contemplação a afirmação da morte da razão, do adormecimento das faculdades humanas, reforça a passivida-

---

[1] Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 172.

[2] Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, II, p. 203; Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, sobretudo os capítulos «A formação intelectual de Santo António. *Orientale Lumen*» e «A pomba, a águia e a treva».

de da alma e projecta a acção divina como plenitude de Luz — tão forte e tão absoluta que não pode ser vista por nenhuma capacidade humana, na sua inadequação e nos seus limites. Então a *treva* simboliza o encontro e o desfazamento radical, o pressentimento obscuro que só o amor pode experimentar, num aproximar transitório que é desejo nunca totalmente cumulado: «Ao amigo de Deus, uma vez por outra, mostra-se certa luz da consciência e da alegria interior, assim como a luz fechada nas mãos se manifesta ou não, segundo o arbítrio do que a segura. Dá-se isto para que a alma se inflame pela posse da luz eterna e pela herança da plena visão de Deus.» (L II, 929-930; S III, 245.)

Nos *Sermões*, pode afirmar-se que este ideal contemplativo se projecta no horizonte do humano, como ideal, como meta, pressentida e desejada, embora nunca alcançada e transformada em desejo sempre crescente.

A conclusão do itinerário espiritual que, de certo modo, liga Santo António à Patrística grega e o situa isoladamente nas correntes do pensamento do seu tempo, pela profundidade da sua experiência contemplativa que projecta em plenitude a radical transcendência de Deus, posiciona-o, significativamente, na tradição da mística nocturna que reaparecerá, séculos depois, nos místicos peninsulares, com Teresa de Ávila e João da Cruz.

O sentido mais fundo desse percurso, como escrevi ([1]), é, afinal, uma funda afirmação de douta ignorância: compreender Deus é não O compreender.

Parece a afirmação mais lúcida dos limites do humano. E, por isso, e nessa medida, não deixa de ser eminentemente filosófica.

BIBLIOGRAFIA

Indica-se, apenas, a Bibliografia mais recente e acessível, não se especificando os estudos contidos nas obras colectivas citadas.

FONTES — SERMÕES: S. *Antonii Patavini, O. Min., Doctoris Evangelici Sermones Dominicales et Festivi, ad fidem codicum recogniti, curantibus Beniamino Costa, Leonardo Frasson, Ionne Luisetto, coadiuvante Paulo Marangon*, 3 vols., Pádua, ed. Messaggero, 1979; *Santo António de Lisboa, Obras Completas. Sermões Dominicais e Festivos* (ed. Bilingue), introd., trad. e notas de Henrique Pinto Rema, 2 vols., Porto, Lello & Irmão, 1987; *Fontes Franciscanas III. Santo António de Lisboa*, I, II, III, Braga, ed. Franciscana, 1998.

TEXTOS HAGIOGRÁFICOS MEDIEVAIS: *Vita Prima o «Assidua», introduzione, texto critico, versione italiana e note a cura di Vergilio Gamboso*, Pádua, ed. Messaggero, 1981;

([1]) Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, p. 174.

Vita del «Dialogus» e « Benignitas», introduzione, texto critico, versione italiana e note a cura di Vergilio Gamboso, Pádua, ed. Messaggero, 1986; *Vite «Raymundina» e «Rigaldina». Introduzione, texto critico, versione italiana e note a cura di Vergilio Gamboso*, Pádua, ed. Messaggero, 1992.

ESTUDOS COM COLECTÂNEAS DE TEXTOS: Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, int. e selecção de textos, Lisboa, ed. Verbo, Lisboa, 1990; Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. A Águia e a Treva*, Lisboa, ed. INCM, 1986; Valentin Strappazzon, *Une Parole évangélique*, Paris, ed. Frac., 1995.

OBRAS COLECTIVAS: *S. Antonio dottore della Chiesa* (Atti della settimana antoniana, Roma-Padova, 1946), Città del Vaticano, Tipografia Poliglota Vaticana, 1947; *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni Antoniani. Atti del Congresso Internazionale di Studio sui «Sermones» di S. Antonio di Padova* (Padova, 5-10 ottobre 1981), Pádua, ed. Messaggero, 1982; *Colóquio Antoniano*, Lisboa, ed. Câmara Municipal de Lisboa, 1982; «Ano jubilar antoniano», in *Itinerarium*, XXVIII, n.º 110-111, 1981; *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho, 8.º Centenário do nascimento de Santo António, Actas*, Braga, ed. Universidade Católica Portuguesa/Família Franciscana Portuguesa, 1996; «Convegno "Vite" e vita di Antonio di Padova, in *Il Santo*, XXXVI, 1, 2, 1996; *Il «Liber Naturæ» nella «lectio» Antoniana. Atti del Congresso Internazionale per il VIII Centenario della nascita di Sant'Antonio di Padova (1195-1995)*, Roma, Ed. Antonianum, 1996; *António, homem evangélico na América Latina. Compilação das conferências apresentadas no I.º Congresso Antoniano Latino-Americano*, 6-11 de Novembro 1995, São Paulo — Brasil, Editora O Mensageiro de Santo António, 1996.

ESTUDOS: António Pinho de Almeida, O. F. M., *Santo António de Lisboa, o Homem do Evangelho*, Braga, ed. Franciscana, 1995; João Ameal, *Vida de Santo António*, Lisboa, ed. Grifo, 1995; L. Arnaldicha, *San Antonio, Doctor Evangélico*. Barcelona, 1958; *San Antonio de Padua. El milagro de una vida*, Barcelona, Ed. Claret, 1995.; Luciano Bertazzo, «Cronaca dell'ottavo Centenario della nascita di sant'Antonio (1195-1995)», in *Il Santo*, XXXV, 1995, pp. 849-901; «Saggio di bibliografia antoniana (1994-1997), in *Il Santo*, XXXVIII, 1998, f. 1, 2; Pascale Bourgain, «Saint Antoine et le latin des écrits de saint François» in *Evphrosyhe. Revista de Filologia Clássica*, XXIV, F. Letras de Lisboa, pp. 327-339; Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa, — I Introdução ao Estudo da Obra Antoniana; II — A Espiritualidade Antoniana*, ed. do A. Lisboa, 1967 e 1969 — reed., INCM, 1995, com os mais importantes estudos dispersos; Mário A Santiago de Carvalho, «Em torno da situação de Santo António no pensamento filosófico-teológico», in *Itinerarium*, 41, 1995, pp. 161-194; José Acácio A. De Castro, *Serpens Æneus. Para um estudo da simbólica da Natureza em Santo António de Lisboa*, diss. Mest. Fil. Med., pol., Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1989; *A Ideia de Natureza em Santo António de Lisboa*, diss. Dout., Faculdade de Filosofia de Braga, 1995; António de Sousa Costa, *S. Antonio Canonico regolare di S. Agostinio e la sua*

vocazione francescana. Rilievi storico-storiografici, Braga, ed. Franciscana, 1982; Manuel de Jesus Couraceiro, *Sensus e ratio. Para um estudo do Pensamento Gnosiológico de Santo António de Lisboa*, diss. mes. Fil. Med., pol., Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1994; Gilbert Dahan, «L'exégèse d' Antoine de Padoue et les maîtres de l'école biblique-morale (fin XIIe siècle — début XIIIe siècle),» in *Evphrosyne, Revista de Filologia Clássica*, XXIV, F. L. de Lisboa, 1996, pp. 341-373; Samuel Doimi, *La Dottrina della Prædicazione in S. Antonio di Padova*, Pádua, 1952; M. João Castelo Branco Fernandes, *De Pulchro Para um Estudo do Problema Estético na Obra de Santo António de Lisboa*, diss. mest. Fil. Med., pol., Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Agostinho Figueiredo Frias, *De signis Pulsandis Leitura Hermeneutica de Santo António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra*, 2 vol., diss. mest. Fil. Med., pol., Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1994; *Lettura ermeneutica dei «Sermones» di Sant'Antonio di padova. Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano*, Centro Studi Antoniani, Pádua, 1995; Vergilio Gamboso, *Per conoscere sant'Antonio. La vita, il pensiero*, Pádua, ed. Messaggero, *Antonio di Padova, vita e spiritualità*, Pádua, ed. Messaggero, 1995; Giovanni Gasparotto, «I Sermones di sant'Antonio di Padova e i poeti classici latini. Per une rassegna delle citazioni», in *Il Santo*, 35, 1995, pp. 819-839; Lothar Hardick, *Antonio, il Santo di Padova — vita, leggenda, pensiero*, Roma, ed. Città Nuova, 1995; Fernando Félix Lopes, *Santo António de Lisboa. Doutor evangélico*, Braga, ed. Franciscana, 1984 (4.ª ed.); *Santo António. Tempo, Pensamento, Acção*, Braga, ed. Franciscana, 1995 (2.ª ed.); J.F. Mattioli, «Biblia e teologia. La teologia dei "sermones" basata sulla sola Biblia», in *Il Santo*, XXV, 1995, pp. 251-305; J.F. Meirinhos, «Da gnosiologia à moral. Pragmática da pregação em Santo António de Lisboa», in *Mediævalia.Textos e Estudos*, 2, 1992, pp. 69-90; Maria Isabel Monteiro Pacheco, *Entre Deus e o Mundo. Para um estudo da Situação Humana em Santo António de Lisboa*, diss. mes. Fil. Med., Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto,1989; «Fundamentos e sentidos da exegese moral antoniana. O símbolo da cruz», in *Itinerarium*, XLII, 154, 1996, pp. 37-61; Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, INCM, 1997; Antonio Rigon, «Sant'Antonio e la cultura universitaria nell'ordine francescano delle origine», in *Francescanesimo e cultura universitaria. Atti del XVI convegno internazionale*, Assisi, 13-15 ottobre 1988, Università degli studi di Perugia, pp. 69-92, Assis, Soc. Int. di Studi Francescani, 1990; Valentin Strappazzon, *Petite vie de S. Antoine de Padoue*, Paris, Desclée de Brower, 1994; «Analyse sémantique du Sermon "In II Dominica in Quadragesima" de Saint Antoine de Lisbonne: symbolysme de l'échelle de Jacob», in *Evphrosyne, Revista de Filologia Clássica*, XXIV, F. L. de Lisboa, 1996, pp. 317-326.

Capítulo Dois

Frei Álvaro Pais

Pedro Calafate

Álvaro Pais nasceu provavelmente em Salnés, na actual Galiza, entre 1275 e 1280, e morreu em Sevilha em 1348, estando a sua ligação à cultura portuguesa relacionada não só com as suas polémicas públicas como também com o facto de ter sido bispo de Silves, tendo terminado em terras algarvias uma das suas mais importantes obras, o *Speculum Regum.*

A sua vida foi aliás bastante atribulada: é suposto, embora pouco provável, ter estudado teologia em Paris, sendo no entanto certo que foi penitenciário do papa João XXII, de quem foi um dos mais calorosos defensores, tendo sido nomeado bispo de Silves em 1333.

Independentemente da muito referida prolixidade dos textos pelagianos bem como da evidente falta de disciplina filosófica do autor, não deixa de ser verdade que a sua obra constitui uma fonte privilegiada para contactarmos com as principais questões da temática ético-política e da espiritualidade medieval.

Por outro lado, se o vector ético-político é dominante nos seus tratados, ele é abordado sob um ângulo eminentemente antropológico. Assim, política, ética, antropologia e metafísica são planos que se entrecruzam de forma assistemática, a partir do eixo fundamental das suas preocupações e das suas motivações teóricas que dele fizeram essencialmente um homem de igreja, totalmente absorvido com a unidade e a revitalização desta, bem como com a defesa das prerrogativas papais, na época conturbada que foi a sua.

A defesa da primazia do papa como cabeça da cristandade, bem como da unidade da igreja, ameaçada pelas vicissitudes históricas do século XIV, é de facto a sua motivação mais forte, e é a partir dela que equaciona todos os demais vectores, nomeadamente a crítica ao mundanismo e à corrupção do clero, as dissensões no seio da cristandade, com relevo para a luta entre João XXII, a que sempre permaneceu fiel, e o antipapa Pedro de Corbara, a temática da pobreza que tanto o aproximou dos Espirituais Franciscanos, a relação entre a autoridade do

papa e o poder temporal dos reis... Por outras palavras, como defendeu João Morais Barbosa, se é verdade que Álvaro Pais tem sido abordado como um pensador político, essa vertente parte de um universo de preocupações e de motivações que estão longe de se esgotar na dimensão daquilo a que hoje chamamos política, plasmando-se em dois grandes vectores que constituem afinal o eixo da metafísica cristã: o primado do espírito sobre a matéria e o da unidade sobre a multiplicidade.

Veremos ao longo deste estudo que esses dois aspectos complementares estarão sempre presentes em todas as suas problemáticas, nomeadamente nas suas três mais relevantes obras: o *Status et Planctus Ecclesiae* ([1]), o *Speculum Regum* ([2]) e o *Collyrium fidei adversus hæreses* ([3]).

A primeira foi elaborada em torno de dois grandes temas, sendo um a defesa que faz da legitimidade de João XXII como chefe da igreja contra Luís da Baviera e Pedro de Corbara, a propósito da qual equaciona a questão da plenitude do poder papal, e outro a reflexão a que se entregou, sobretudo no livro segundo desta obra, sobre o estado decadente dos dignitários da igreja, como decorre aliás do seu título, desenvolvendo então o tema da pobreza evangélica, que se prolonga numa rica análise do tema da espiritualidade.

O *Speculum Regum* constitui um texto de educação de príncipes, muito na linha dos vários tratados deste género escritos na Europa medieval, de vincado conteúdo ético.

Já o *Collyrium fidei* constitui uma digressão, quase em forma de catálogo, pelas várias heresias da época e consequente refutação mais ou menos canónica, tendo ficado célebre a sua disputa com Tomás Escoto ([4]). Por outro lado, sendo a sua

---

([1]) Referir-nos-emos a esta obra com a abreviatura *SE*.

([2]) Referir-nos-emos a esta obra com a abreviatura *SR*.

([3]) Referir-nos-emos a esta obra com a abreviatura *CF*.

([4]) Não nos referiremos em particular a esta polémica, a qual em todo o caso revela um caso interessante de permeabilidade à filosofia árabe, através de Averróis, pois, em inusitado clima de liberdade de pensamento, Tomás Escoto defendia abertamente teses frontalmente contrárias à doutrina da igreja, como a negação da imortalidade da alma, da vida futura e da ressurreição, a da superioridade da filosofia perante a fé, e de Aristóteles perante Cristo, bem como a tese de que as religiões cristã, judaica e muçulmana haviam sido fundadas por três impostores. Haveria ainda que juntar a estas heresias a ideia da eternidade do mundo, rebatendo, em consequência, o tema da criação *ex nihilo*.

Segundo Álvaro Pais, estas mesmas teses apareciam também nas poesias de Afonso Geraldes, hoje perdidas, mas o que é certo é que se tratava de um acervo de posições que não pode ser considerado representativo, e muito menos dominante, atenuando-se por completo no século seguinte, como aliás refere Joaquim de Carvalho (veja-se Joaquim de Carvalho, «Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média» em *Obra Completa*, I, Lisboa, 1978, p. 343).

concepção de heresia bastante lata, esta obra acaba por ser um aprofundamento das suas teses em favor da hierocracia e das prerrogativas papais, pois considera hereges todos os que atacam ou contestam a suprema autoridade do papa como cabeça da cristandade.

A dialéctica uno-múltiplo e o primado do espírito sobre a matéria

Como dissemos, o conjunto da obra do bispo de Silves é enformado pela motivação essencial de estabelecer as bases teóricas da unidade da igreja, num contexto que dele fará um dos hierocratas medievais. E se tal motivação se revela importante, deve-se isso em parte às ameaças que a essa unidade se levantavam: por um lado a temática da heresia, por outro lado as pressões imperiais no corpo da cristandade, tendendo a criar um organismo com duas cabeças.

A estes aspectos haveria que acrescentar ainda a corrupção do clero e dos dignitários eclesiásticos, caídos nos luxos do século, distantes do ideal de pobreza que animara a igreja nos primeiros séculos, e que orientou afinal a vida de Cristo e dos Apóstolos, que renunciaram à riqueza, não por carência, mas por recusa voluntária.

São aliás extremamente violentos os textos de Álvaro Pais em que critica os dignitários eclesiásticos, usando aí da mesma força que encontramos também em Santo António. Álvaro critica aqueles «que pregam com os corpos fartos e as faces coradas Jesus crucificado, pobre e esfomeado». Refere-se-lhes como «príncipes do exército do demónio», assemelhando-se a «leões rugindo» e a «ursos esfaimados» perseguindo os pobres, comportando-se como negociantes, qual espécie de «lobos que arrebatam a presa para derramar sangue, perder as almas e correr avidamente atrás dos lucros» (*SE*, art. 5.º, pp. 145-151).

Mas, em todo o caso, o que permanece essencial é que em si a igreja é impoluta e incorruptível, pelo que nada justifica a divisão ou a separação que ponha em causa a sua unidade. Em última análise, é Cristo o fundamento da unidade da igreja, é em Cristo que essa mesma unidade repousa. A igreja é o Corpo Místico de Cristo, e considerá-la corrupta seria o mesmo que acusar Cristo de imperfeição, pelo que a não podem atingir os pecados e as imperfeições dos seus ministros.

Esta separação entre a dignidade e o dignitário é importante, pois é nela que se instala o espaço para a crítica aos prelados do seu tempo, emanando de um princípio por si várias vezes repetido, nomeadamente no *Speculum Regum*, quando proclama, a respeito de todas as formas de poder, que «o nome de qualquer

dignidade não soa ao vício mas à virtude, porque nenhuma jurisdição, poder ou dignidade pode de si pecar, embora o homem possa pecar e nela constituído frequentemente peque. E isto é assim porque toda a jurisdição e dignidade de si são boas, e vêm de Deus» (*SR*, vol. 1, p. 115), razão por que o que é bom e santo nunca poderá ser corrompido por um mau ministro. Por isso, criticar o clero não é o mesmo que criticar a igreja naquilo que ela essencialmente representa, como criticar o rei ou o imperador não é o mesmo que criticar o poder régio temporal e a dignidade que o suporta.

Importa assim compreender — como veremos mais adiante no capítulo dedicado a Diogo Lopes Rebelo — que a necessidade de honrar os príncipes e eclesiásticos deriva do princípio de que a virtude, causa da honra, ou é própria ou é alheia. No caso dos maus prelados e dos reis tiranos, a virtude é alheia, razão pela qual os príncipes e prelados, ainda que maus, devem ser honrados, enquanto representam a pessoa de Deus.

Por esta razão, as críticas tão violentas que dirige aos eclesiásticos não lhe permitem pregar a desobediência, mesmo aos maus ministros da Igreja. A sua atitude em face desta questão é a de que «a renovação da Igreja faz-se pela penitência» (*SE*, art. 5.º, p. 63), seguindo a via do interiorismo agostiniano, levando a vontade para o interior da consciência e tirando-a das coisas vãs em que estava cativa. É pelo luto, pelo pranto amargo que Deus ouvirá os seus filhos e que a igreja finalmente se renovará em unidade e em paz. A partir daqui ergue uma teoria político-religiosa, e, dentro dela, reflecte sobre o seu núcleo mais importante: a relação entre a autoridade do papa e o poder régio temporal.

Por sua vez, a questão da unidade eclesial torna possível uma abordagem metafísica da sua obra, pois prolonga-se na relação dialéctica entre o uno e o múltiplo, tal como a vemos equacionada pelo neoplatonismo, onde Álvaro Pais fundamentalmente se baseou, nomeadamente no Pseudo-Dionísio Areopagita. Não que seja a metafísica o terreno privilegiado da sua construção teórica, mas nem por isso se torna difícil ler nos vários planos da sua obra, seja o eclesial, o antropológico, o ético e o político que a imposição de unidade que aplica à igreja se prolonga em todos eles. Aí transparece a defesa que faz do primado do espírito sobre a matéria, bem como a tese de que toda a multiplicidade deve reduzir-se à unidade e na unidade encontra o seu fundamento, como tão insistentemente sublinhou João Morais Barbosa ao longo da vastíssima obra que dedicou a Álvaro Pais.

Na realidade, percorrendo o mesmo caminho dos neoplatónicos medievais, Álvaro Pais vê em Deus o espírito puro, a suprema e absoluta unidade, desprovido de qualquer contaminação material. Por isso, a multiplicidade apresenta-se como uma degradação da unidade «e, fazendo equivaler unidade e espiritualidade, vê na

matéria a correspondente degradação do espírito» [1]. Permitimo-nos ainda citar outro texto do mesmo autor onde, equacionando este tema, dá nota da sua centralidade: «A perfeição reside na unidade; a imperfeição na diversidade. Encontramo-nos assim perante uma constante na estrutura ideológica de Pais: o caminho do múltiplo para o uno postula a via da matéria para o espírito: a superioridade ontológica do uno identifica-se com a superioridade ontológica do espírito» [2].

É por esta razão que Pais defende, a nível ético, o primado da ascese, cujas principais vias são a oração e a mortificação dos sentidos, tendo a suportá-las uma concepção antropológica em que o homem se afirma essencialmente como um ser capaz de Deus, cuja perfeita felicidade apenas se consumará na vida eterna do espírito, dando continuidade ao ideal platónico, assumido por Santo Agostinho, de desprendimento do corpo.

Não se descortina neste franciscano o tema do homem-microcosmo unido à respiração do mundo na sua perfeita proporcionalidade, assumindo o homem na sua plenitude de alma e corpo. A dimensão corporal entende-se muito mais como contrariedade, como prisão da alma, ou como mero instrumento que serve as superiores aspirações desta. Nesse sentido, considera Álvaro Pais que atentar contra o corpo apenas constitui crime enquanto atinge indirectamente a vida da alma, obstaculizando a sua dimensão instrumental, como se o corpo apenas em função da alma adquirisse valor e eminência. Mais uma vez se equaciona o princípio básico de toda a sua obra: as realidades materiais apenas se valorizam em função de categorias espirituais.

Nesse sentido, o ideal monacal que defendeu não aponta para uma perspectiva de abertura à sociedade e ao mundo que veremos em sectores tão relevantes do franciscanismo iniciado com Santo António. Álvaro defende o ideal da *stabilitas loci*, e o monge a que se refere é o homem que, voltando costas às coisas do mundo, se refugia no seu universo interior, tema que terá óbvias consequências na defesa da pobreza evangélica.

A paz conventual, fora da qual morrerá o monge «como o peixe fora da água», supõe igualmente a renúncia às ciências profanas, seguindo neste ponto o ensinamento de S. Francisco. No entanto, Álvaro Pais põe em seu lugar o choro e a oração, acentuando o tema das lágrimas como índice da saudade do paraíso, reservando ao monge tão-só o estudo da teologia e do direito canónico, com exclusão explícita da física e do direito civil, pois que à ciência cabe apenas o conhecimento racional das coisas inferiores. Esta era aliás a distinção estabelecida por

[1] João Morais Barbosa, Introdução a *Álvaro Pais*, Lisboa, 1992, p. 22.

[2] João Morais Barbosa, O Status et Planctus Ecclesiæ — *Estudo Crítico*, Lisboa, 1982, p. 200.

Santo Agostinho entre a sabedoria e a ciência, cabendo à sabedoria o conhecimento intelectual das coisas sobrenaturais e à ciência o conhecimento racional das coisas inferiores. Entre estas, considerava Álvaro Pais particularmente perniciosas ao monge a aritmética, a geometria e a astronomia, a despeito da criação do mundo em número, peso e medida, como proclamaram Santo Agostinho e Santo Isidoro de Sevilha, e como se lia no texto das Escrituras.

Em Álvaro Pais a natureza física não apresenta consistência bastante para ser lida na sua ordem intrínseca, mas sim como suporte de uma tendência *ad extra* que a resolve num conjunto de símbolos, apresentando-se o símbolo como forma de conhecimento indirecto de um significado que transcende infinitamente o significante.

A natureza física é lida e interpretada à luz da metáfora dos dois livros, mas o simbolismo pelagiano, no caso da natureza, reduz-lhe em muito a consistência material para a diluir num plano de espiritualidade, à luz da tendência que já identificámos noutras facetas dos seus escritos, qual seja a do desprendimento do mundo, em que as criaturas apenas se afiguram dignas de consideração enquanto propedêutica ou vias de «acesso» para a suprema e absoluta unidade do espírito.

Pela mesma razão Frei Álvaro encarará a função de mediação, exercida por Cristo-Homem, e da qual participam todos os clérigos, nesse quadro preciso de conversão do homem carnal ao homem espiritual, e no plano político, que tanto o ocupou, a actividade política mais não era do que uma condução do homem para Deus, ao nível inferior das realidades «estatais», pelo que a sua finalidade era eminentemente espiritual, daí retirando a actividade política a sua intrínseca dignidade, orientada para a construção da cristandade, entendida como organismo espiritual.

Se o homem cristão era entendido como um ser essencialmente espiritual, então tudo o que diz respeito à sua existência histórica deverá ser entendido como via de acesso à vida do espírito, como suprema finalidade. Está neste caso a política, como veremos, e deste quadro de consideração se pode desde já concluir, se bem que ainda a um nível superficial, que a supremacia do espírito implica a supremacia do poder do papa em relação ao poder secular, ou seja, a maior dignidade do ofício de Pedro, em relação ao ofício de César, que no entanto, por ter sido reconhecido por Cristo na célebre frase bíblica «dai a César o que é de César», possui legitimidade própria, não podendo ser anulado pelo primado do espírito e da unidade, nem tão pouco pela autoridade da igreja.

Em todo o caso, a sua elaboração teórica nos planos eclesial e ético-político, sem dúvida a de maior dimensão na sua obra, assenta numa base antropológica à luz da qual a finalidade de todo o poder se situa na realização da felicidade hu-

mana, sendo a partir dessa concepção de felicidade que teoriza a relação e a hierarquia dos vários níveis do poder entre si.

O pensamento ético-político de Frei Álvaro Pais

Já na Introdução a este volume pudemos escrever que as questões ético-políticas assumiram em Portugal uma projecção cuja importância é difícil de exagerar. Começava então a Europa a renascer das ruínas das invasões bárbaras, debatendo-se, além do mais, com o novo perigo muçulmano. Daí que a afirmação do Estado, num quadro social e militar instável, se transformasse num condicionalismo importante. No caso concreto da Península, é sabido que o seu *Speculum Regum*, onde resume e sintetiza muitas das teses apresentadas no *Status et Planctus Ecclesiæ*, foi escrito na efervescência da vitória da batalha do Salado, pelo que esse manual do príncipe perfeito, ultimado na cidade de Tavira, é dedicado ao rei vencedor — Afonso XI de Castela —, com exclusão de Afonso IV de Portugal com o qual se tinha incompatibilizado pessoalmente.

Importa também dizer que na Idade Média, exceptuando talvez o *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua, escrito em consonância com os interesses de Luís da Baviera contra João XXII, a política não goza da mesma autonomia que virá a adquirir no Renascimento, nomeadamente através do *Príncipe* de Maquiavel. Não há por isso na obra do bispo de Silves uma instância política autónoma, mas antes uma reflexão de base metafísica, antropológica e ética.

O fundamental, em todo e qualquer caso, é o homem e a sua salvação, o homem como ser no mundo, que no entanto não é um ser do mundo, e, por isso, toda a sua reflexão sobre as vicissitudes da história humana, da organização social, da relação entre os poderes, das condições da cristandade e da *ecclesia*, tem sempre em vista que as acções do cristão se perspectivam em função do momento culminante da salvação, adquirindo em cada momento um significado espiritual profundo, ainda quando parecem limitadas a um plano «estritamente» temporal, do qual, em verdade, se não pode falar em absoluto. Quando se trata da cristandade, o puramente temporal não existe, sendo sempre reconduzido a uma instância superior onde se funda e se unifica como o fim intermédio no fim principal.

É neste horizonte impregnado de espiritualidade que se equacionam os temas mais relevantes da filosofia política medieval, tal como vem desenvolvida na obra de Álvaro Pais. Assim, num cômputo global, julgamos poder enunciar da seguinte forma o universo de questões a que, neste domínio, foi sensível: qual a origem, natureza e finalidade do poder? Se todo o poder tem origem em Deus, ele é dado paralelamente ao papa e ao rei, ou a um só que posteriormente o delega ou trans-

mite? Qual o papel da comunidade e do povo na transmissão do poder? Se todo o poder se dirige para Deus, o que diferencia as esferas de acção do Estado e da Igreja? Se têm finalidades específicas, quais são elas? Se têm a mesma finalidade, quem deverá submeter-se? Como dirigir para Deus os negócios temporais do reino? Quais os princípios que devem regular a acção dos chefes temporais? Se o governo temporal existe em função de Deus, como explicar o regime dos tiranos e qual a legítima atitude dos cristãos em face da tirania? Entre as várias formas de governo da sociedade qual deverá ser a preferida? Se a manutenção da justiça e da paz é o objectivo mais importante do poder, em que circunstâncias a guerra se poderá afigurar justa aos olhos de Deus? Se à Igreja foram vedadas as questões de sangue, que tipo de intervenção podem ter os clérigos nas guerras?

Naturalmente que a formulação destas questões, tal como aqui as apresentamos, implica já, em boa medida, a respectiva resposta. Em todo o caso, veremos o modo como Álvaro Pais sobre elas reflecte.

A origem do poder

Quando se trata de compreender a origem histórica do poder e de explicar as razões pelas quais um homem foi anteposto a outro homem, verifica-se que para Álvaro Pais o poder, historicamente considerado, começa por ter uma conotação negativa, intimamente associado ao pecado, à ambição demoníaca, à soberba e à vanglória.

Diz-nos o autor que, *ab initio*, ou seja, após o pecado, «o domínio começou pela usurpação de um certo acto de soberba, como sucedeu com Lúcifer, que por orgulho quis elevar-se acima dos outros» (*SR*, vol. 1, p. 49).

Estamos assim perante a tese da origem diabólica do poder, acrescentando o Franciscano que nos primeiros tempos apenas os réprobos receberam o domínio, pelo que o primeiro chefe entre os homens, antes do dilúvio, terá sido Caim. Já depois do dilúvio, «os que receberam o domínio foram da maldita geração de Cam», mais concretamente Nenroth, por cuja deliberação foi edificada a Torre de Babel, símbolo do pecado da soberba dos homens, e da ambição em sobressair dos outros...

É pois à ambição e à soberba dos homens que está associada em Álvaro Pais a origem *histórica* do poder, concluindo o autor: «Do que acima fica dito, vê-se bem que, no princípio do mundo, olhando às pessoas que assumiram o domínio, este procedeu de corrupta intenção, a saber, da soberba e da tirania» (*SR*, vol. 1, p. 49). Quer isto dizer que as primeiras manifestações históricas do poder foram antinaturais, pois, como escreve no *De Status*, a ambição de dominar, na qual radica-

ram as primeiras manifestações históricas do poder, «deriva de desejo diabólico» (*SE*, art. 62.º, p. 89).

No entanto, como conciliar estas teses com a expressão de Cristo a Pilatos «não terias qualquer poder sobre mim se te não fosse dado do alto», ou do mesmo Cristo aos Apóstolos mandando-lhes dar a César o que é de César, ou ainda e principalmente com a frase de S. Paulo na sua *Epístola aos Romanos* (XIII), ao dizer que «não há poder que não venha de Deus»?

Álvaro Pais aceita a tese paulina e várias vezes a repete. Para o Franciscano, como para S. Paulo, todo o poder tem origem em Deus, mesmo o dos tiranos que governaram *ab initio*, após o pecado. Simplesmente, para operar a conciliação entre a tese da origem diabólica e pecaminosa do poder e a da origem divina é necessário recorrer à subtil distinção entre a vontade deliberativa e a vontade permissiva de Deus.

Deus não quis, não ordenou nem deliberou que o homem pecasse, Deus não ordenou que o mal se executasse, consentiu-o e permitiu-o porque respeitou o livre arbítrio da sua criatura. Mas como o Deus cristão é um Deus que intervém e se revela na história, como após a queda Deus não abandonou o homem, conduzindo assim a história através dos actos livres de cada um, permitiu e consentiu o domínio injusto dos tiranos, manifestando-se a tirania como um castigo do pecado, embora, como refere Álvaro Pais, «a ambição de dominar fosse odiosa ao Senhor» ([1]) (*SR*, vol. 1, p. 53), da mesma forma que poderíamos dizer que lhe é «odioso» o pecado dos homens.

Como castigo que foi, o governo dos tiranos como Nenroth foi permitido por Deus para «louvor dos bons» e castigo dos maus: castigo pelo sofrimento infligido, e louvor dos bons porque a virtude destes é experimentada e posta à prova, dizendo o bispo que «o mal que os senhores iníquos infligem aos justos não é castigo de um crime mas uma prova da sua virtude» (*SR*, vol. 1, p. 21). Já no *Status et Planctus Ecclesiæ* tinha exprimido esta mesma tese ao explicar, nesse mesmo contexto, «a razão por que Deus *quis, ou melhor, permitiu* que houvesse tais reinos ou impérios usurpados» (*SE*, art. 37.º, p. 423).

Chegados a este ponto, importa perguntar se o poder existiria na sociedade dos homens mesmo que estes não tivessem pecado, vivendo em estado de inocência. O franciscano apresenta-nos alguns textos em que parece negar ao Estado qualquer fundamento no direito natural, aceitando apenas como natural aquilo a que chama «a preferência do marido sobre a mulher», a qual se dá no entanto não em «respeito de domínio». Será então o poder, tanto o justo como o injusto, uma decorrência do pecado, tornado necessário pela queda do homem? Será o poder

([1]) Álvaro Pais, *Espelho dos Reis*, cit., p. 53.

antinatural, como pretendiam alguns intérpretes de Santo Agostinho que leram os seus textos, na linha do chamado «agostinismo político», negando ao poder político um fundamento na natureza humana?

Na realidade, há uma passagem na obra de Santo Agostinho em que este parece sustentar que o poder não é constitutivo da natureza humana. Referimo-nos a um passo da *Cidade de Deus* (*De Civ. Dei*, XIX, 15) onde o bispo de Hipona deixa entender que o domínio de um homem por outro homem é em si pecaminoso, enunciando as palavras de Deus ao criar o homem: «*"Façamos o homem para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre animais da terra"*, mas não disse *"para que domine os homens"*».

Posteriormente lembra Santo Agostinho que os primeiros justos se chamaram pastores e não reis. Muitos autores interpretaram aquele passo da *Cidade de Deus* no sentido em que o domínio, seja o do senhor sobre o servo seja o poder político sobre os homens livres, era antinatural. Foi nesse sentido que S. Gregório (*Exp. Mor. in Job.*, XXI, 15; cf. XXIV, 25) sublinhou que a natureza não atribuiu aos homens poder sobre os seus semelhantes, mas tão-só sobre os animais irracionais. Simplesmente, em outro passo da sua obra (*Ep.* V, 59), S. Gregório precisaria que a tese acima apontada se referia apenas ao domínio servil e não ao poder meramente directivo, o qual existiria necessariamente em qualquer sociedade, inclusive entre os anjos, sob a forma de uma hierarquia precisa.

Não menos importante na precisão desta questão foi a posição de Santo Ireneu (*Adv. Hær.*, V, 24) sublinhando igualmente que a coerção não era inerente ao estado de inocência, tendo no entanto uma origem divina, a fim de obstar à acção dos homens perversos. Mas foi sobretudo S. Tomás de Aquino, como adiante veremos, quem, assimilando categorias aristotélicas, mais contribuiu para afirmar o poder político como constitutivo da natureza humana, atendendo à natureza social do homem.

De facto, na nonagésima sexta questão da *Suma Teológica* (*Sum. Theol.*, I, q. 96, a. 4), que veremos explicitamente citada pelo infante D. Pedro, S. Tomás distingue, tal como fizera S. Gregório, o *dominium servile* e o *dominium politicum*, acrescentando que o primeiro não poderia existir no estado de inocência, mas que o segundo, que apenas se refere a uma direcção necessária, é constitutivo da sociedade, logo, sendo o homem um ser social, o poder político é também ele uma realidade natural e inalienável. É esta também a interpretação que mais tarde nos dá Francisco Suarez no *Tractatus de Legibus*, ao interpretar a afirmação de Santo Agostinho acima citada como referindo-se tão-só ao domínio servil e não ao domínio político (Lib. III, I, 12).

No caso do bispo de Silves, verifica-se a mesma ambiguidade. De facto, numa primeira leitura dos seus textos parece dever concluir-se que só depois de perdi-

da a inocência natural o poder se torna uma realidade necessária, e como tem origem em Deus é em si bom, embora tornado imprescindível pela execução do pecado dos homens. A sua necessidade tem a ver por um lado com o castigo, como sucedeu com os primeiros tiranos, permitindo Deus que reinassem, mas sobretudo, no caso do governo recto e justo, com a manutenção da justiça e da paz, por meios coercivos e punitivos, numa sociedade em que alguns decidiram voluntariamente obliterar a sua natural orientação para o bem, sobrepondo-se aos outros pela ambição de dominar.

Em conclusão: após o pecado, tanto os governos justos como os injustos estão sob a providência de Deus, sendo os segundos permitidos para castigo dos pecados dos homens e para louvor da paciência dos bons.

Mas aprofundando um pouco mais a leitura da sua obra, a ideia de que o poder foi tornado necessário apenas por causa do pecado esbate-se, entendendo o autor que o que é antinatural é a paixão de dominar e de «subir ao monte onde o anjo subiu e se fez diabo».

Em verdade, a perspectiva que domina a obra de Álvaro Pais, independentemente da sua ambiguidade, é a que nos é expressa no *De regimine principum* de S. Tomás, apoiando a sua necessidade na natureza social do homem, inspirando-se Álvaro Pais em categorias vincadamente aristotélicas. Neste caso, entende que onde há pluralidade de criaturas ordenadas para um fim é necessário que uma ou algumas se encarreguem especialmente de ordenar esses movimentos plurais, reduzindo-os a Deus como primeiro motor. Por isso «sendo os reis e senhores em governar os motores do orbe, importa que o movimento do seu regime se reduza a Deus como primeiro motor» (*SR*, vol. 1, p. 57).

Assim, parece poder concluir-se que atendendo à natureza social do homem, válida também para o estado de inocência, o poder seria sempre necessário, à luz da ideia de ordenação de movimentos plurais para um fim geral, o que se não alcançaria se alguns ou algum dos membros da sociedade se não constituíssem em «motores do orbe».

«Prova o Filósofo», diz Álvaro Pais, referindo-se ao 8.º livro da *Física* de Aristóteles, que nos moventes e nos movidos não existe o ir para o infinito, e a concepção finalista do movimento leva-o a escrever que se a providência «compreende as outras criaturas num devido e ordenado fim, muito mais compreende a criatura capaz de raciocinar, como o homem, o que é patente quando a governa e a regula por meio dos seus representantes que são os reis, os príncipes e os prelados da igreja [...], pois que proveu este mundo com eles, para que cada um prossiga o seu estado em vista ao devido fim» (*SR*, vol. 1, p. 59).

Neste caso, ainda não é inteiramente claro se esta necessidade de orientação tem a ver apenas com o estado de natureza humana decaída ou com a própria

natureza do homem, haja em vista a sua natureza social, que aceita, e a própria concepção do movimento que retira da *Física* de Aristóteles, colocando-se assim em consonância com o que pensava S. Tomás e Ptolomeu de Luca, no qual aliás se baseou directamente para tecer as considerações acima citadas.

Todavia, se nos debruçarmos sobre o modo mais desenvolvido como tratou esta questão no *Status et Planctus Ecclesiæ*, ficaremos por certo esclarecidos. Assim, escreve: «É pois de saber que todas as coisas que se ordenam para um fim, e nas quais acontece proceder-se de maneiras diferentes, há necessidade de um dirigente por meio de quem se chegue directamente a esse fim [...]. Ora, é próprio do homem possuir um fim para o qual ordene toda a sua vida e acção, visto que ele age pela inteligência à qual pertence operar para um fim [...]. Acontece porém que os homens procedem de diversos modos para o fim que intentam, como mostra a diversidade de trabalhos e acções humanos. Por conseguinte, o homem carece de um dirigente para atingir esse fim. *Ora, é natural no homem que ele seja um animal social e político [...]. Portanto, assim como é natural ao homem viver em sociedade, assim é necessário que no meio de todos haja alguém que reja a multidão*» (*SE*, art. 62.º, p. 67).

Em conclusão, a sua posição mais bem apoiada textualmente é a que aponta para o entendimento do poder como constitutivo da natureza humana, haja em vista a sua dimensão social, bem como a inércia do repouso, à luz das concepções aristotélicas do movimento. Por outro lado, a distinção a fazer entre o poder que existiria se o homem não pecasse e o poder inerente à sociedade no estado de natureza humana corrupta é que o primeiro seria meramente directivo e o segundo necessita de utilizar as suas faculdades punitivas e coercivas.

No fundo, o Franciscano mais não faz do que quase transpor, sem citar (o que aliás era comum entre os medievais), os argumentos de S. Tomás, expressos no capítulo primeiro do *De regimine principum*. De facto, entende Tomás de Aquino que em todos os planos onde existe ordenação a um fim, e nos quais é possível escolher entre meios plurais, é absolutamente necessário um princípio director, que o permita alcançar rectamente. Sucede, diz S. Tomás, que sendo o homem dotado de uma razão que dirige os seus actos para o seu próprio fim, ela apenas se poderia considerar suficiente se o homem vivesse isolado, em que cada um seria o rei de si próprio, sob o domínio supremo de Deus, dirigindo-se o homem a si mesmo nos seus actos.

Mas sendo o homem por natureza um ser social e político, vivendo por isso em sociedade, segue-se que se não existisse um governo superior a cada um, cada qual dirigiria os seus actos de acordo com o seu interesse próprio, pelo que se exige a orientação de alguém que coordene esses interesses tendo em vista o bem da comunidade, por não haver identidade absoluta entre o interesse próprio e o interesse comum.

São também de S. Tomás as metáforas de conteúdo antropológico que vemos utilizadas por Álvaro Pais, nomeadamente quando o Santo Doutor considera que o corpo humano se desagregaria caso não existisse um princípio ou força directiva comum, ordenada ao bem de todos os membros, pois que em cada homem a alma governa o corpo, e entre as partes da alma a irascível e a concupiscível são governadas pela razão.

A transmissão do poder de Deus aos homens

Estabelecida a origem divina e a necessidade do poder, a questão que imediatamente se coloca é a de saber como é ele transmitido aos homens. Neste particular Álvaro Pais regista as várias soluções que andavam na pena dos filósofos medievais.

O universo de possibilidades, neste âmbito, supunha que ou o poder era transmitido directamente por Deus aos reis, como sucedeu com o povo de Israel, ou através de um medianeiro. Neste último caso temos a considerar ou o povo ou o papa.

Eram estas as três formas justas de aquisição do poder, distantes portanto da usurpação, como forma ilegítima de aquisição, que no entanto poderia vir a ser rectamente exercida caso os súbditos ou outra autoridade superior dessem o seu apoio ao usurpador, legitimando-o. Diz então: «Rectamente chega uma pessoa ao governo quando é posta à frente das outras por geral consenso da multidão [...] ou por especial mandato do próprio Deus, como sucedeu ao povo israelítico [...] ou por instituição daqueles que fazem as vezes de Deus, *como deve ser no povo cristão*».

Portanto, para Frei Álvaro as três possibilidades são legítimas, e a eleição pela comunidade era mesmo consignada pelo direito e pela tradição fixada pelos jurisconsultos romanos, embora o quadro do seu pensamento o leve a inclinar-se para a tese da mediação papal, ou não fosse Álvaro Pais um hierocrata. Aliás, a última parte do texto prova isso mesmo, ao dizer que no seio da cristandade o poder deve ser transmitido aos chefes seculares através do papa.

No entanto, a tese da mediação popular, e do consequente pacto de sujeição, não está de todo ausente, sendo referida a sua legitimidade, o que o conduz igualmente a tecer um conjunto de considerações sobre a alternativa eleição ou hereditariedade no seio do regime monárquico. Numa primeira instância, a ideia da soberania inicial do povo fora muito sublinhada por Cícero e sobretudo pelos glosadores do *Corpus Iuris Civilis* que a fizeram reviver, apoiados num fragmento de Ulpiano, em que este se refere à *lex imperio*, interpretada pelos glosadores em termos que permitiam sustentar o *populus* como fonte da qual procede a autoridade do soberano.

Sucede porém que estas escassas referências ao povo e ao pacto de sujeição parecem perdidas nas suas obras, sendo difícil articulá-las com a defesa quase obsessiva das prerrogativas papais, que sempre o motivou, e sobretudo com a tese da plenitude do poder do papa. Na sua pena, o povo surge muito mais como uma realidade passiva e inerte, como uma sombra ou reflexo do carácter dos seus chefes — razão por que a conduta do rei e o seu exemplo adquirem tanta importância na condução e na regência da sociedade — do que como elemento dinâmico, capaz de avocar a si a legitimidade de transmissão do poder, como sucedeu com Fernão Lopes ou com o Infante D. Pedro, haja em vista os factos que acompanharam os acontecimentos que levaram o Mestre de Avis a ocupar o trono.

No entanto, Álvaro Pais aponta essa possibilidade bem como a sua legitimidade, falando mesmo da existência de um «pacto mútuo», embora nunca se refira com qualquer tipo de minúcia ao seu conteúdo, dizendo noutra ocasião que os reis só possuem autoridade sobre os súbditos na medida em que estes lha confiaram. Diz então: «Porém, se por autoridade pública e comum, *e não por iniciativa privada*, o rei transformado em tirano, ou qualquer outro tirano for eliminado ou o seu ímpio poder refreado, não deve ser tomada à conta de impiedade ou infidelidade a *acção dessa multidão que o destituiu*, ainda que anteriormente se lhe tivesse submetido para sempre. É que o rei portando-se infielmente com a multidão, ao contrário do que lhe cumpria, mereceu que os súbditos não observassem o pacto mútuo» (*SR*, vol. 1, p. 175), invocando mais adiante a tese de que não se é obrigado a cumprir a palavra para com aquele que a não cumpriu.

Mas se bem que os seus textos não sejam claros a este respeito, arriscamos uma possível leitura mais coerente dos mesmos. De facto, estamos em crer que o direito de revolta da «multidão», no texto acima citado, se refere à sociedade dos gentios e pagãos onde comummente os reis e imperadores eram eleitos. Neste enquadramento, o texto em que Pais aceita a destituição do tirano pelo povo, à luz da tese da soberania inicial do povo, poderá ser melhor compreendida se considerarmos a distinção que ele próprio faz entre a instituição dos reis na cristandade, e no período histórico anterior ao cristianismo e à fundação da igreja de Roma, distinção à luz da qual parece poder concluir-se que o poder temporal, depois da fundação da igreja de Roma, está mais limitado do que estivera anteriormente, e que por essa mesma razão é mais perfeito.

A solução por que Álvaro Pais opta, como já vimos, é a de que entre «o povo cristão», o rei chega ao poder por instituição do papa. Todavia, não exclui completamente um tipo de monarquia electiva em que a decisão final pertence ao papa, como decorre do texto já citado, mas conciliando essa posição com a eleição popular, dando corpo a uma forma mista, como defende ao escrever «Quanto ao modo

de eleição estatuiu (Deus) que na eleição do rei se olhasse ao juízo de Deus, e que não se fizesse rei um homem de outra nação, o que também agora se deve observar na igreja, para que evidentemente intervenha na instituição dos reis o juízo daqueles que fazem as vezes de Deus na terra. *Todavia com isso não se tira a eleição ao povo, que outrora tinha o poder de eleger o imperador* [...] ou daqueloutros *que têm hoje por costume* elegê-lo. E não se requer o juízo especial do papa. Basta que tacitamente consinta naquele que é digno de governar» (*SR*, vol. 1, p. 128).

Há aqui uma conciliação de posições entre a eleição pela comunidade ou seus representantes e a intervenção da igreja que pode ser inclusive meramente tácita, ou seja: eleição pela comunidade, tal como era consignado pelo costume e pela tradição histórica, com acordo tácito do Papa, tornado necessário em vista do fim principal de unidade do corpo místico da cristandade, e da concepção do poder régio temporal como ofício ministerial ao serviço dos desígnios espirituais da igreja, o que impedia que se elegesse rei um não cristão. Mas o que é facto é que esta posição conciliatória sofre melhor precisão pela forma como interpreta a alegoria dos dois gládios, na qual é o papa quem confia o uso do gládio ao imperador, mantendo o poder de o avocar em qualquer altura.

É de facto isso que se depreende não só dos artigos do *De Status* em se refere a essa mesma alegoria, como sobretudo dos artigos quadragésimo e quadragésimo oitavo do livro primeiro desta mesma obra.

Referindo-se aos complexos episódios da história política do império germânico, diz-nos que com Gregório V «foram chamados e requisitados por ordenação da igreja os príncipes da Alemanha, sendo então instituídos pelo papa com o consenso dos mesmos príncipes, os eleitores, isto é, os oficiais da cúria imperial que são sete» (*SE*, art. 40.º, p. 40).

Mas a questão decisiva é a de saber se pode o papa privar os eleitores do direito de eleger? O Canonista diz claramente que sim, mas que «devido ao perigo e ao escândalo não se deve fazer» (*SE*, art. 40.º, p. 40).

Analisando agora o artigo quadragésimo oitavo deste primeiro livro, escreve de novo: «Creio que o papa, se quiser, pode privar os eleitores eclesiásticos e seculares do direito de eleger o imperador [...] e isto porque esse direito que eles têm de eleger o receberam da igreja [...]. Portanto a igreja pode privá-los, porque àquele a quem cabe a instituição cabe também a destituição [...]. *Embora não convenha fazê-lo devido ao grave escândalo para tamanhos príncipes eleitores e ao costume longamente mantido*» (*SE*, art. 48.º, p. 93).

Portanto, sendo de facto o papa o detentor da plenitude do poder, podendo ele privar os eleitores do direito de eleger, não o faz por respeito pela tradição histórica e pelo costume instituído. Logo, a situação de compromisso entre eleição e instituição directa pelo papa, traduz um compromisso entre a legitimidade do

poder papal e a tradição, que pode, no entanto, ser alterada, sendo mantida por razões puramente históricas.

No entanto, e depois de tudo o que até aqui escrevemos, a complexa questão do direito de revolta ou da ausência dele não está ainda plenamente esclarecida, o que não deixa de ser natural e compreensível, pois sempre foi, para os teóricos cristãos, uma questão difícil, quantas vezes abordada a contragosto e sempre com mil cautelas. Ainda nos finais do século XVI o geral Aquaviva, da Companhia de Jesus, sem negar o tiranicídio, mandava no entanto que o mesmo não fosse defendido explicitamente e em público.

Com efeito, no *Status et Planctus Ecclesiæ* tinha escrito que «em razão da jurisdição que é boa, o Senhor determinou se obedeça mesmo aos maus superiores», o que vem aliás ao encontro da tese por si defendida de que mesmo os maus governos estão sob a providência de Deus que os permite.

Afirma, com efeito, que se deve obedecer mesmo aos maus reis, «em razão da jurisdição que é boa». Com esta afirmação quer o autor dizer que a dignidade, jurisdição ou poder nunca pecam nem podem ser corrompidas por um mau ministro. Mas o autor fez também questão de separar a dignidade do seu representante, nomeadamente quando escreveu que os maus prelados não corrompem a igreja, pelo que a crítica severa que lhes dirigia não atingia a igreja, mas só os dignitários. Ora, não seria legítimo, ou pelo menos lógico, esperar que a revolta contra esses prelados e, por extensão, contra os tiranos também não ferisse a jurisdição, fazendo a mesma separação?

Assim parece, mas Frei Álvaro não o faz nem num nem noutro caso. Na verdade, vinga na sua obra a teoria da plenitude do poder do papa, a que adiante nos referiremos em pormenor, e a esta luz os chefes seculares, após a fundação da igreja de Roma, exercem o governo por delegação do papa que detém o ápice dos dois poderes, por lhe pertencerem ambas as espadas ou gládios. É em virtude de possuírem um poder por delegação que ele deve ser exercido ao modo de ministério ou serviço em relação ao papa e à igreja, não sendo aqui considerado, senão indirectamente, o povo, pois o serviço do papa não pode andar dissociado do bem da comunidade e sobretudo do bem da pessoa humana, em função da qual todo o poder existe.

Nesta conformidade, a ideia de delegação pelo papa implica a incontestabilidade do poder régio temporal por parte do povo, que mesmo que tenha papel activo na eleição o faz por mera concessão papal ao costume e à tradição histórica.

Arriscamos dizer que é essa a solução mais plausível, mas para a sustentar teremos de aprofundar mais a análise, atendendo à prolixidade dos seus textos. De facto, em determinadas passagens do *Status*, considera que um dos aspectos em

que os poderes régio temporal e espiritual divergem é no facto de o segundo se dizer espiritual não segundo a natureza, mas segundo a graça, pois se dizem espirituais as coisas que respeitam à graça e as que com ela têm relação. Deste modo, *e neste estrito sentido*, o poder dos príncipes seculares, se bem que tenha uma finalidade espiritual, não se diz espiritual, mas temporal, pois respeita à natureza temporal. Assim, um diz-se natural, outro sobrenatural, «visto que o temporal respeita à natureza temporal, e o espiritual *à graça que está acima da natureza*» (*SE*, art. 56.º, p. 477).

Ora, devido a esta mesma distinção, entende que na instituição do supremo poder de um reino, ou seja dos príncipes seculares, temos de considerar uma via média, quer dizer: «A instituição do poder temporal toma origem, material e incoativamente, na inclinação natural dos homens, e por isso em Deus, enquanto a obra da natureza é obra de Deus. Porém, perfectiva e formalmente, tem origem no poder espiritual que deriva de Deus por modo especial» (*SE*, art. 56.º, p. 483).

Não quer isto dizer que exista incompatibilidade ou oposição entre estes dois níveis ou planos, porque, à semelhança de expressão muito repetida de S. Tomás de Aquino, a graça não destrói nem é contra a natureza, mas aperfeiçoa-a, pelo que o espiritual não é contra o temporal, antes o enforma e aperfeiçoa. Logo, todo o poder humano que não for enformado pelo poder espiritual é menos perfeito do que aquele que o é, nomeadamente através da ratificação e aprovação do representante de Deus na terra.

Posto isto estamos em condições de compreender o cerne da questão, pois aplicando esta tese às várias fases históricas do homem, Álvaro Pais entende, tal como veremos no capítulo dedicado ao Infante D. Pedro, que o poder dos infiéis e gentios, sendo legítimo porque emanado da natural inclinação do homem, é contudo «informe, porque não é aprovado nem ratificado pelo poder espiritual, pois onde não existe a fé sã não pode haver justiça» (*SE*, art. 56.º, p. 483). É de crer que neste particular o Franciscano se apoie em Santo Agostinho que, na *Cidade de Deus*, se entregou a uma crítica severa aos impérios pagãos, baseando-se exactamente na tese de que a justiça cristã, por se basear na graça, é superior à justiça pagã, a ponto de esta quase nem merecer o nome de justiça, advogando no entanto a legitimidade do poder entre os pagãos e a consequente obediência.

Assim, antes da fundação da igreja o poder era menos perfeito porque baseado tão-só na natureza, sem o auxílio da graça. Já nas sociedades da cristandade a fé aperfeiçoa-o, sendo estas mais perfeitas que as sociedades do paganismo. Agora, os súbditos não conservam qualquer direito de depor os reis, mesmo que estes sejam tiranos.

Mas importa sublinhar que em caso de tirania não fica a comunidade totalmente desprotegida, sobretudo se os actos do tirano se revelarem insuportáveis. De

facto, tínhamos visto no texto em que se refere ao antigo direito da «multidão» depor o tirano e mesmo «eliminá-lo», que esses actos nunca poderiam partir de iniciativa particular, mas sim de uma autoridade pública. Logo, pela mesma ordem de razões, havendo uma autoridade a quem compete instituir os reis no seu cargo, a ela compete intervir.

Neste caso Álvaro Pais transcreve mais uma vez sem referência explícita o pensamento de S. Tomás de Aquino expresso no *De regimine principum*. De facto, comparando os dois textos, as similitudes são muito acentuadas: consideram ambos os autores que caso a tirania não seja excessivamente cruel é preferível suportá-la, tendo em vista os muitos perigos que acarreta para a paz social a alteração forçada do poder ou o confronto entre duas autoridades. Todavia, em caso de necessidade extrema, tendo em vista o grau das injustiças cometidas, tanto S. Tomás como Álvaro Pais se recusam a admitir o tiranicídio em que os membros mais corajosos da comunidade eliminavam o tirano. Diz o Santo Doutor que seria perigoso para os povos e para os seus chefes se os homens, por sua própria iniciativa, decidissem a cada passo matar os reis, a pretexto de tirania, pois o mais provável seria que quem tomasse essa iniciativa fossem os perversos e não os justos, pois ordinariamente o governo dos reis justos pesa mais sobre os maus do que o governo dos tiranos. O mesmo diz Álvaro Pais, apoiando-se ainda na ausência de autoridade ou direito dos povos para o fazer.

Em todos os casos, a solução deverá ser estritamente institucional, e enquanto o tirano se mantiver no cargo tem de ser obedecido. É indubitável que apenas a virtude de cada um tem direito a ser honrada. No entanto, não é menos certo que todo aquele que exerce um cargo público representa sempre algo que está sobre ele: a autoridade que lhe foi conferida. É assim que um mau prelado representa Deus, devendo os homens respeitar a Deus através desse prelado, do mesmo modo que um mau rei não deixa de representar a autoridade que deve ser por todos honrada enquanto este se mantiver no cargo.

As formas de governo

Damos agora mais um passo, desta feita tentando esclarecer a questão das formas de governo, na qual as suas referências à tirania de algum modo nos conduzem.

Neste caso, o texto de referência para os teóricos medievais era sem dúvida a *Política* de Aristóteles, no capítulo V do livro III, onde o Estagirita se refere às três formas justas (monarquia, aristocracia e república) e às três formas injustas, correspondentes à corrupção de cada uma das primeiras (tirania, oligarquia e demago-

gia), encontrando este texto correspondência no capítulo III do livro I do *De regimine principum* de S. Tomás.

Álvaro Pais retoma a mesma classificação embora substitua a designação aristotélica de demagogia pela democracia, e se considera a tirania como o «pior» dos governos porque apenas cuida do seu bem próprio, defende que a democracia é no entanto o mais «tolerável», pois que as múltiplas contendas que se acendem amiúde no governo de muitos os enfraquece, eliminando-se os seus membros mutuamente.

Mais interessantes são as considerações que tece a propósito da excelência da monarquia entre as três formas legítimas de governo, pois revelam-se consentâneas com a defesa do primado da unidade sobre a multiplicidade a que no início nos referimos. Álvaro Pais aborda a questão em função da finalidade do poder, pelo que nos permitimos citar o texto, posto que longo: «A intenção de todo aquele que governa bem deve ser a de procurar a felicidade dos súbditos. Porém, o bem e a felicidade de uma sociedade está na conservação da sua unidade, que se chama paz [...]. Ora, é evidente que mais pode realizar a unidade aquele que é uno em si do que sendo vários [...]. Logo é mais útil o governo de um só do que o de vários. Item diz--se que muitas coisas se unem por aproximação à unidade. Logo, um só é melhor que dois ou vários, por isso que mais se aproxima da unidade» (*SR*, vol. 1, p. 161).

Como se pode ver, a fundamentação da excelência da monarquia como forma de governo emana mais de uma base metafísica do que propriamente política, tendo em conta que o conceito de paz não traduz apenas uma situação social exteriormente verificável, mas é reflexo da harmonia interior de cada um e uma imagem da paz celeste e da vida eterna do espírito, aferindo-se portanto não por um critério político-sociológico, mas ético e personalista.

O personalismo régio e a espiritualização do poder

Se os reis são os motores do orbe, orientando os movimentos plurais dos homens de modo a que se reduzam a Deus como primeiro motor, e sendo Deus puro espírito, compreende-se que o poder régio temporal nos surja fortemente espiritualizado. Com efeito, ele é tornado necessário para assegurar a justiça e a paz, logo, o seu fundamento é eminentemente ético e a sua finalidade é vincadamente espiritual.

É criando, ao nível das realidades estatais, as condições necessárias para que cada súbdito possa agir de acordo com o bem, para que cada homem possa ser virtuoso, que os reis cumprem verdadeiramente a sua função. Daí a dimensão ética do poder e a falta de autonomia da política como hoje a entendemos.

A função do rei é bem mais a de um mestre, de um professor, de um conselheiro e pai que orienta e castiga, mas que quando castiga não o faz com ódio da pessoa mas com ódio dos vícios cometidos, exercendo a justiça com amor, sendo superior a mansidão em relação à crueldade, a benignidade em relação à espada, a liberalidade em relação à ambição. Daí a afirmação pelagiana de que compete aos reis o ensinar, como ensinou Cristo e depois dele ensinaram os Apóstolos.

Assentando na prática da virtude, o poder persegue uma finalidade sobrenatural, e, por isso, espiritual: «De tamanha dignidade é efectivamente a condição humana que embora o homem seja ajudado pela graça da luz divina é todavia especialmente mantido pelos governadores do mundo, quer com exemplos de vida recta, quer com ensinamentos quotidianos, quer com contínua correcção. Eis porque Paulo chama aos governantes cooperadores de Deus» (*SR*, vol. 1, p. 59). Neste sentido, o soberano assume-se como um mestre no sentido clássico do termo, como um cooperador de Deus, que por seu intermédio auxilia a tarefa da salvação dos homens.

Outro dos pilares desta concepção é a que emana do personalismo régio e da consideração da dinâmica do exemplo da conduta do rei, como se pode aliás ler nas palavras agora transcritas. O rei ensina não apenas pelos conteúdos doutrinários do seu verbo, mas também pelo exemplo da sua conduta. Quer isto dizer que a condução dos povos depende em primeiro lugar do modo como o rei se souber reger a si próprio, não sendo esta concepção meramente ornamental ou acessória, mas condição necessária e imprescindível, embora não suficiente.

Trata-se de uma projecção, para o conjunto da sociedade, das relações que regem a célula familiar, em que a autoridade e eficácia do pai depende em grande medida do exemplo da sua conduta. Assim, se o rei não souber governar primeiro o seu reino interior fica por isso mesmo impossibilitado de governar rectamente o seu reino exterior, como se quisesse alguém endireitar a sombra de uma vara torta. Mais uma vez constatamos que o pensamento do nosso Franciscano não é eminentemente sociológico mas personalista, enfatizando a dinâmica da interioridade humana, da qual depende em muito a sua existência social.

A isso poderemos chamar o «personalismo régio», como uma das vias de espiritualização do poder régio temporal. A outra via para essa espiritualização é a que se refere à própria finalidade do poder, a que acima nos referimos e que nos importa agora desenvolver.

O fundo da questão pode bem remeter-se ao princípio enunciado por S. Tomás de Aquino no décimo quinto capítulo do *De Regimine principum*, onde refere que todo o homem a quem incumbe executar uma coisa ordenando-a a outra como ao seu fim, deve procurar que a sua obra seja conforme a esse fim, tal como o

artesão deve fazer uma espada que sirva para combater, ou um arquitecto desenhar uma casa que seja habitável. É nesse sentido que pode dizer-se que compete ao rei procurar o bem comum da multidão seguindo uma via capaz de a fazer alcançar a beatitude celeste.

Nesta mesma conformidade, escreve o Bispo de Silves: «É realmente de saber que estando a vida virtuosa da multidão — que o rei deve aumentar — ordenada para o fim da felicidade celeste, pertence aos deveres do rei fomentar essa vida virtuosa como convém à execução dessa felicidade celeste, a saber: ordenando o que for conducente à pátria do céu, e interditando, na medida do possível, o que lhe for contrário» (*SR*, vol. 1, p. 123). E noutro texto: «Porém, o principal ofício dos reis é dirigir o governo para o verdadeiro fim que é o da bem-aventurança eterna. Assim, deve dirigir os seus súbditos, como peregrinos que são neste mundo, para que se tornem cidadãos e familiares de Deus, pois enquanto estamos no corpo andamos como romeiros longe do Senhor», acentuando afinal o primado do espírito sobre a matéria como núcleo de todo o seu pensamento.

Deve notar-se que Pais se refere ao cargo real como um ofício, sublinhando a dimensão servil e ministerial de um cargo que se exerce em função de outrém, neste caso do papa, cabeça da igreja e da cristandade.

Era esta vincada espiritualização do poder régio temporal, assinando-lhe o mesmo fim do poder régio espiritual, que conduzia às teses hierocráticas de que Álvaro Pais foi defensor.

No entanto, a parte mais explícita da obra de Álvaro Pais a respeito da espiritualização do poder dos reis é o artigo quinquagésimo sexto do livro primeiro do *Status*, onde analisa esta questão a partir de um muito nítido quadro antropológico. Defende o autor que o que distingue o poder espiritual do temporal não é o facto de o primeiro incidir sobre as coisas que pertencem à perfeição da alma, e o segundo sobre o corpo, pois tal situação conduziria a um dualismo que poderia ser mal interpretado: «Esta afirmação padece de dúvida. Com efeito, também o poder secular, se for rectamente ordenado, tem como finalidade principal dirigir e levar os súbditos à vida virtuosa, a qual principalmente respeita à alma» (*SE*, art. 56.°, p. 475). Na verdade, para Álvaro Pais, todo o recto poder deve ter em vista o fim para que o homem é ordenado, o qual radica na felicidade, entendida como a prática da virtude. Ora, atendendo a que durante a peregrinação do homem na história e no tempo se torna necessário um conjunto de bens e coisas exteriores que servem a vida corporal e «sem os quais não se realizam as obras da alma», segue-se «que o poder secular *também principalmente* se deve dizer espiritual» (*SE*, art. 56.°, p. 474).

Concordam assim os dois poderes régios segundo a causa eficiente, visto que todo o poder vem de Deus; segundo a causa final, visto que em ambos se busca

como fim a felicidade; concordam quanto ao sujeito, que é o homem que o exerce, embora se diferenciem quanto à disposição do sujeito, pois que no exercício do poder régio temporal se requer a perfeição da prudência, e no exercício do poder régio espiritual se requer a perfeição da sabedoria; concordam quanto ao objecto, visto que ambos se exercem sobre o homem; concordam quanto aos actos, embora divergindo no modo de agir, pois competindo a ambos julgar, um aplica a pena corporal e outro a pena espiritual.

Em todos os casos, o que está em causa é uma concepção antropológica em que o homem se assume como pessoa que tem a sua razão de ser num Deus transcendente e criador

A plenitude do poder do Papa: as relações entre o poder régio espiritual e o poder régio temporal

Pelo que escrevemos no ponto anterior a respeito da espiritualização do poder temporal exercido pelos reis pode desde já concluir-se que Álvaro Pais atribui maior dignidade a Pedro que a César, não só por serem mais dignas as realidades espirituais em relação às materiais, mas porque a finalidade do poder exercido pelos reis acaba por ser subsumida na finalidade do poder régio espiritual do papa, exercendo-se aquele ao modo de ofício ministerial.

A questão é no entanto mais subtil e complexa. Com efeito, desde Carlos Magno que a influência do papado nos assuntos do Império não cessara de aumentar, a ponto do seu filho, Luís-o-Piedoso, ter sido deposto por um sínodo episcopal, vindo a questão a atingir o seu ápice com Gregório VII, depondo directamente um chefe temporal, ancorado numa interpretação porventura abusiva de uma célebre carta do papa Gelásio I (século V) ao Imperador Atanásio, onde este afirmava que «a autoridade dos pontífices é tanto mais pesada quanto estes terão de responder pelos próprios reis no Tribunal do Supremo Juízo» (P.L., T. LX, col. 42). Daí retiraram os hierocratas a tese da preponderância do papa sobre o imperador, porquanto se afirmava inegavelmente a superioridade moral do papado, embora não fosse essa a intenção primeira de Gelásio. Àquela interpretação não esteve Álvaro Pais desatento, bramindo o texto do papa em defesa das suas teses.

Acresce que em Portugal, e de um modo geral na Península, esta questão era candente. Basta que nos lembremos das ambições de Gregório VII, reivindicando, apoiado nas pseudo-constituições de Constantino e na evangelização das Espanhas pelos enviados de S. Pedro, a soberania sobre a Península, bem como o direito de repartir as terras por quem entendesse, e de cobrar censo pelas terras ocupadas.

É na continuidade destas pressões do papado que devemos interpretar os desentendimentos com a Santa Sé de D. Sancho I, de D. Afonso II, e sobretudo de D. Sancho II, agravando no fundo a confusão existente entre os dois poderes, e é também neste contexto que podemos entender a contundência de Pais, ao escrever no *Status* que o papa priva os reis dos seus reinos e o imperador do seu império.

Portanto Álvaro Pais escreveu num tempo em que estas questões eram candentes, mas sobretudo num tempo em que as pressões dos reis, desde as primeiras décadas do século XIV, pareciam querer levar a melhor, nomeadamente com as posições de Luís da Baviera e da obra de Marsílio de Pádua, intitulada *Defensor Pacis*, que o Franciscano procura refutar em toda a linha.

A finalidade espiritual do poder, e a ideia de ofício e de vicariato aplicadas ao imperador e aos reis, nomeadamente a D. Afonso de Castela, que intitula «vigário terrestre de Cristo na Bética», tinha também a suportá-la uma interpretação hierocrática da alegoria das duas espadas.

Assim, num primeiro momento, considera o autor que como as almas são mais preciosas que os corpos e as coisas espirituais mais dignas que as temporais, àquele a quem foram confiadas as almas e as coisas espirituais, muito mais se devem confiar os corpos e as coisas materiais, fazendo assentar a legitimidade desta sua posição no primado do espírito sobre a matéria, ao sublinhar a tese de que todas as coisas temporais são dadas ao homem «por acréscimo», pelo que «as coisas temporais são acessórias do espírito, devendo por isso servir o fim principal».

É daqui que retira a tese da jurisdição universal do papa, não só nas coisas espirituais, mas também nas materiais. Mas se assim é, por que existem dois poderes diferentes, obrigados a coexistir, independentemente das respectivas posições hierárquicas?

Neste caso teremos de recorrer à teoria dos dois gládios que Álvaro expõe minuciosamente no *Status*, mas à qual se refere de forma muito insistente em todos os seus escritos sobre esta questão. De facto, logo após afirmar a jurisdição universal do papa sobre as coisas espirituais e temporais, entende que o exercício directo do gládio temporal está vedado ao papa, devendo por isso exercê-lo por meio de um imperador legítimo quando o haja e também pelos outros reis e príncipes do mundo, que assim se assumem como defensores e advogados da igreja.

A jurisdição universal do papa assenta, para o nosso autor, na interpretação do texto de S. Lucas (Lucas, XXII) no qual, tendo os Apóstolos dito a Cristo «— Eis aqui duas espadas», este respondeu «— Tanto nos basta!». Para Álvaro Pais, as duas espadas ou gládios significam a dupla jurisdição, assumindo-se Cristo como fonte universal de jurisdição. Logo, se Cristo usou os dois gládios, e se Cristo constituiu Pedro seu vigário, não lhe dividindo a jurisdição que tinha, segue-se que

lha concedeu na sua plenitude. Não é verdade que o papa é vigário de Deus, e que sendo a terra e a sua plenitude do Senhor se deve concluir que também ao papa pertencem a terra e a sua plenitude?

O cerne da questão está em que Cristo impediu Pedro de usar o gládio material, que os hierocratas como Álvaro Pais designavam por gládio temporal, associando-o ao poder régio temporal : «Mete a tua espada na bainha», dissera Cristo a Pedro, não sem que o Franciscano sublinhe que Cristo entendera que a espada era de Pedro.

Radica aqui a necessidade do fundador da igreja e dos seus sucessores delegarem nos chefes seculares o uso, que não a posse, do gládio temporal, prestando estes juramento de fidelidade ao papa, pois à igreja estão vedadas as questões de sangue, como decorre das palavras de Cristo ao seu fundador.

De novo as metáforas de conotação antropológica, que já o víramos usar a propósito do rei perante o seu povo, são agora utilizadas para significar a posição do papa e do imperador no corpo místico da cristandade: «Assim como há um só Deus, uma só fé, e, como acima se disse, um só vigário de Deus, assim também uma só jurisdição primária da cabeça, da qual necessariamente emana toda a jurisdição» (*SE*, art. 13.º, p. 353), agindo o imperador como o braço, pois um corpo com duas cabeças se afigura necessariamente como um monstro.

Embora se trate de jurisdições distintas quanto à execução, é o papa quem detém a sua plenitude que, enquanto por ele detidas se fundem numa única, dado que refere a existência de «uma só jurisdição primária da cabeça», pelo que lhe compete ungir, coroar, aprovar, reprovar ou depor o imperador.

Posta a questão neste termos, cabe perguntar qual o espaço próprio de actuação do imperador e dos príncipes seculares. Em primeiro lugar devemos esclarecer que o gládio que Cristo impedira a Pedro de usar significa o poder coercivo que se exerce sobre os actos dos homens, associado portanto ao «Estado».

Até aqui temo-nos apoiado no artigo décimo terceiro do livro I do *Status*, mas muitas páginas adiante, no artigo sexagésimo do mesmo livro I, o bispo de Silves, em comentário à Extravagante de Bonifácio VII, intitulada *Unam sanctam* (1302) aprofunda de modo mais esclarecedor as mesmas ideias, invocando a autoridade de Dionísio Areopagita, nomeadamente o seu conceito de *lex divinitatis* (lei divina).

Álvaro Pais associa a igreja à arca de Noé, com um só timoneiro e fora da qual todas as coisas se perdem e são destruídas. A igreja é una e única, tem um só corpo e uma só cabeça, a saber, Cristo e depois dele Pedro e os seus sucessores. Mais adiante, retomando a alegoria dos dois gládios, considera que «na Igreja e em seu poder existem dois gládios, a saber, o espiritual e o temporal. Com efeito, dizendo os Apóstolos «Eis duas espadas aqui, isto é, na igreja, Jesus não respondeu a esta fala dos Apóstolos dizendo que eram demais, mas que bastavam [...].

Seguramente, aquele que nega que em poder de Pedro está o gládio temporal, mal atende a estas palavras que o Senhor proferiu «mete a tua espada na baínha». Logo, ambos estão em poder da Igreja, o gládio espiritual e o material. Mas este deve ser manejado em favor da igreja, e aquele pela igreja. Este pela mão do sacerdote, aquele pela mão dos reis e soldados, mas ao aceno e em obediência ao sacerdote» (*SE*, art. 60.º, p. 19).

Até aqui tudo é consentâneo com o que acima exprimimos. No entanto, na página seguinte o nosso autor dá um passo significativo ao invocar o conceito de ordem, tal como é enunciado na *lex divinitatis* supostamente por Dionísio Areopagita. Assim, apoiando-se num primeiro momento na expressão de S. Paulo segundo a qual todos os poderes têm origem em Deus e «por Ele foram ordenados», conclui Álvaro Pais que «estes não teriam sido ordenados se um gládio não estivesse submetido ao outro gládio, e como inferior que é, não fosse elevado às coisas supremas por meio de outro. Na verdade, segundo S. Dionísio, é lei divina que as coisas ínfimas sejam elevadas às supremas por meio das coisas médias. Portanto, segundo a ordem do universo, todas as coisas são ordenadas, não igual e imediatamente, mas as mais baixas por intermédio das do meio, e as inferiores por meio das superiores. Ora, impõe-se que confessemos com a maior clareza que em dignidade e nobreza o poder espiritual precede tanto qualquer poder terreno, quanto as coisas espirituais antecedem as temporais» (*SE*, art. 60.º, p. 21).

Estamos no puro domínio do neoplatonismo medieval e na continuidade do tema do primado do espírito sobre a matéria que enforma toda a sua obra, afirmando aqui o conceito de ordem hierárquica do universo, exercendo-se como que em cascata.

Mas para bem se compreender a questão das relações entre os dois poderes temos ainda de recorrer a um passo anterior do *Status*, que Álvaro Pais transcreve e assume da obra de Tiago de Viterbo, intitulada *De Regimine Christiano.* Enuncia então a tese segundo a qual o poder temporal pré-existe no espiritual, acrescentando que «com efeito, as realidades inferiores unem-se nas superiores e aquilo que se distingue nos inferiores une-se nos superiores». Diz com efeito Álvaro Pais no artigo quinquagésimo quinto do primeiro livro do *Status*: «Porque as virtudes dos inferiores estão contidas nos superiores, e os causados pré-existem nas causas, por isso, o poder temporal, que se compara com o espiritual como o inferior no superior, e como o causado com a causa, está contido no poder espiritual», donde conclui que «Pedro e qualquer sucessor seu, no qual reside a plenitude do poder espiritual, pré-possui o poder temporal, não todavia pelo mesmo modo que o possui o príncipe, mas de modo mais digno e perfeito».

Ao dizer que as realidades inferiores unem-se nas superiores e que o poder temporal pré-existe naquele que detém o espiritual, o Franciscano faz questão de

explicar que não entende nesse nível superior a existência de dois poderes independentes, mas de um só poder com autoridade tanto no espiritual como no temporal. Mas, por sua vez, ao afirmar que o que se une no superior distingue-se no inferior, deixa antever que o poder temporal e o poder espiritual, perspectivados ao nível inferior dos assuntos do «Estado», são distintos entre si, e que quando objectivados no plano superior dos interesses espirituais se identificam num único poder régio comum. É o que parece poder concluir-se quando depois de dizer que o papa pré-possui o poder temporal de modo mais perfeito que o príncipe, acrescenta: «Na verdade, não o possui de modo a exercer as obras dele imediatamente mas realiza as obras dele de modo mais nobre, imperando e dirigindo e usando as obras dele para o seu fim». Mais adiante, numa passagem mais esclarecedora, acrescenta: «Todos os bens temporais, que estão sob o poder temporal, estão também sob o espiritual, não do mesmo modo, porque estão sob o temporal imediatamente, e sob o espiritual mediante o temporal; estão sob o temporal quanto à administração e distribuição imediatas, e sob o espiritual quanto à ordenação principal.»

Trata-se no fundo de remeter a questão para a dialéctica da unidade e da multiplicidade, em que esta não é completamente anulada pelo primado e pela maior dignidade ontológica daquela. No entanto, por tudo o que até agora dissemos, já vimos que para o nosso autor o puramente temporal não existe, sendo tão forte a primazia do fim principal que na prática essa autonomia acaba por ser diluída, vinculando o mundo à eternidade, tal como acontece nas artes, em que a arte a que pertence o fim último e principal impera na arte a que pertence o fim secundário, que é ordenado para o principal.

A guerra justa

Estando, como acabamos de ver, um gládio sob o outro gládio, chegamos à plena contaminação do cristianismo pelo poder. É neste contexto que surgem as abundantes considerações que faz sobre o direito de fazer a guerra e sobre o comportamento e atitude dos clérigos perante as batalhas militares.

Sendo objectivo do poder dos príncipes seculares a administração da justiça, e através dela da paz, segue-se que a finalidade de qualquer guerra, para ser justa, tem de residir na intenção de manter e assegurar as condições da justiça e da paz.

Por isso a guerra faz-se aos que ameaçam a paz do corpo da cristandade, ou sobre os que persistem em manter situações consideradas injustas e ilegítimas à luz do direito e da fé, nomeadamente a usurpação do que lhes não é devido.

Devemos ter em conta que o *Speculum Regum* foi escrito no contexto histórico da batalha do Salado, e por isso «o rei cristão luta para que afastado o pavor dos árabes, Cristo recupere a sua terra para que a sua fé aumente» (*SR*, vol. 1, p. 57).

Ora, entre a terra a recuperar estava, por especiais razões históricas, o norte de África, porque, como diz Álvaro Pais, nessas terras foi outrora sinceramente respeitado o nome de Cristo, tendo-as submetido à fé os reis dos Godos. Por isso mesmo é dever do rei cristão expulsar todos os seus ocupantes ilegítimos, alargando as fronteiras da cristandade, incitando o nosso Bispo o rei directamente à guerra, e exortando-o a ferir com o seu gládio todos os que ameaçam a igreja e todos os usurpadores.

Historicamente falando, as duas grandes referências teóricas do conceito de guerra justa são Cícero e Santo Agostinho. O primeiro apenas admitiu a guerra para recuperar bens usurpados. Mas o segundo acrescentou-lhe o direito de levar a cabo uma guerra ofensiva com o exclusivo fim de neutralizar uma ameaça. Por isso, e sintetizando, enumera Álvaro Pais no final do *Speculum Regum* as três condições que tornam justa a guerra: a recuperação de bens usurpados; a intenção de repelir um inimigo; a defesa da pátria, pessoas e bens.

Ora, recuperando o tema do homem como eixo central do seu pensamento, Álvaro Pais entende que os mouros são e serão sempre uma ameaça à paz da cristandade, pelo que contra eles se justifica a guerra ofensiva. Trata-se da ameaça dos «carnais» que nunca cessam de perseguir os «espirituais»: «escravos da carne, vivem segundo a carne aqui e na outra vida, e por isso perseguem acerba e como que naturalmente os cristãos, pois que a carne cobiça contra o espírito» (*SR*, vol. 1, p. 9).

Assim sendo, embora a situação normal do reino seja a paz, é obrigação do rei cristão constituir-se em braço armado da igreja, movendo uma guerra justa ofensiva contra os mouros.

Assim, e numa análise mais sistemática, Álvaro Pais entende serem cinco as condições que se devem analisar para que uma guerra se possa considerar justa, englobando as três que já atrás enunciámos: *persona, res, causa, animus* e *auctoritas*. A primeira refere-se àqueles que podem ou não participar na guerra, como por exemplo os soldados ou os clérigos; a segunda e a terceira quase se confundem, nelas cabendo as situações já acima referidas, como por exemplo a resposta a uma situação de injustiça, onde cabe tanto a guerra de defesa da pátria como a guerra ofensiva para recuperar territórios usurpados; a quarta é corolário das anteriores e refere-se à intenção com que a guerra é feita, ou seja, não por ambição ou para acumular riquezas, ou por mero desejo de conquista, mas para restabelecer a justiça e a paz; finalmente a quinta refere-se à autorização dos poderes rectamente instituídos para que a guerra se efectue.

Mas mais curiosas são as referências que faz ao comportamento dos clérigos nestes precisos contextos de disputa militar, referida à primeira das condições acima consignadas (*persona*). Neste caso, decalca muitas das condições também referidas por S. Tomás, que na *Suma Teológica* proibe claramente os clérigos de pegarem em armas.

Para o bispo de Silves, podem os clérigos induzir e exortar os soldados a que combatam em defesa da igreja e da fé, portanto em guerra justa, e estar presentes nas batalhas em situação de assistência ou de socorro, podendo ainda dedicar-se a situações de administração de gastos militares, ou até de compra de armas. Todavia essa exortação ao combate não pode ter como intenção a de matar ou mutilar os inimigos, mas tão-só de expulsá-los das terras dos fiéis.

Isto diz o autor no *Status*, mas no *Speculum Regum* entende que os prisioneiros do Islão devem ser sempre mortos à luz da eterna perseguição que movem e moverão aos cristãos. No entanto, esta afirmação foi escrita na efervescência da batalha do Salado e da guerra de reconquista pelo que deverá ser devidamente enquadrada, pois que noutras partes da obra insiste muito em que os clérigos nunca podem incitar à morte, mas exortar dizendo apenas «combatei e aprisionai virilmente», e não «matai», e, em todo o caso, sempre «antes de se chegar a actos ou ferimentos» (1).

De facto, essa mesma exortação ao combate só pode ser feita no momento anterior ao seu início e nunca no decurso deste, por poder induzir a crueldade desnecessária. Já se vê também que pelo facto de estarem vedadas à igreja as questões de sangue, os clérigos não podem pegar em armas, nem sequer em guerra justa. Em situação alguma pode um clérigo comandar tropas de assalto ou besteiros, desferindo a partir desta condição uma crítica ao clero peninsular por participar directamente nos combates: «Em face do exposto não vejo como os prelados e clérigos hispanos se possam desculpar de irregularidade, eles que não só fazem guerra com as suas gentes contra os sarracenos e exortam os cristãos em geral a combater contra eles, [...] combatendo além disso eles próprios fortemente como os seculares, ferindo e matando, sem terem consciência nenhuma da irregularidade» (*SE*, art. 48.º, p. 225).

A espiritualidade pelagiana

Uma última palavra cabe ainda à espiritualidade de Álvaro Pais, abordada com maior desenvoltura nos artigos finais do *Status et Planctus Ecclesiæ*, onde se entrega à comparação das excelências da vida activa e da vida contemplativa,

(1) Álvaro Pais, *Estado e Pranto da Igreja*, cit., vol. II, art. 48.º, p. 225.

personificadas em Marta e Maria, prolongando-se esta análise na afirmação da excelência da sabedoria sobre o saber e na comparação entre a contemplação, a meditação e a cogitação.

Para o Franciscano a vida contemplativa é o fim da vida activa, abrindo-nos esta o plano superior da contemplação. Não que o elogio da contemplação e do êxtase místico se faça contra a acção, personificada por Marta, a qual, sendo menos excelente, é no entanto um degrau necessário, pois que a acção precede a contemplação, como a espiga precede o grão. Assim, dirá Álvaro Pais, em referência ao pensamento de S. Gregório, que neste ponto comenta, «não se censura a actividade de Marta, mas louva-se Maria, porque são grandes os méritos da vida activa, mas são maiores os da contemplativa» (*SE*, art. 91.°, p. 409).

Pela vida activa devemos entender a prática das obras de justiça e de utilidade ao próximo, dando bom uso às coisas do mundo. Pela contemplativa, renunciamos ao mundo pelo deleite de viver apenas para Deus. A primeira orienta-nos para as obras da sã convivência com o próximo. A segunda para a contemplação da verdade imutável. A primeira é boa, mas a segunda é melhor e mais feliz, porque vê mais claramente, mais seguramente na quietude do repouso e da permanência, assemelhando-se mais à «vida celeste».

Importa pois que nos debrucemos sobre as espécies de contemplação, que para o Franciscano são quatro.

A primeira é a admiração da majestade, e requer a purificação da alma, desonerada dos pesos terrenos, esforçando-se por compreender a sublimidade divina. A segunda incide sobre a variedade e ordenação dos juízos divinos, podendo ser considerada como iniciando a sabedoria. A terceira incide sobre a largueza dos benefícios divinos, intuindo a bondade de Deus, num esforço de compreensão da largueza da caridade. Finalmente, a quarta espécie de contemplação incide sobre as promessas, pela consideração da eternidade.

Seguindo o ensinamento dos Vitorinos, preocupa-se o Franciscano em distinguir também a contemplação da meditação e da cogitação, abordando seguidamente os degraus da contemplação e as suas condições.

Quase a terminar o *Status* entende que a contemplação «é a livre e clara visão do espírito no espelho da sabedoria, com admiração suspensa»; meditação «é a empenhada e insistente aplicação da mente em investigar algo com diligência»; cogitação «é o desprevenido olhar do espírito para a divagação».

Elogiando a excelência da contemplação, Álvaro Pais nem por isso a exige a todos, pois, numa nota de realismo, considera-a apenas acessível aos mais perfeitos dos homens. Em todo o caso, faz confluir o pensamento de S. Bernardo, dos Vitorinos, nomeadamente de Ricardo de S. Vitor, e de João Cassiano, para se embrenhar no elogio dos êxtases místicos, no elogio do desprendimento das

viscosidades carnais, vendo-se o homem não já cercado pelas limitações do corpo, mas unido só a Deus, retomando os degraus da contemplação, nomeadamente os que supõem a passagem da razão para o afecto da mente, vendo de cara descoberta, como num espelho, a glória de Deus, transformando-se o homem de claridade em claridade.

OBRAS:

Estado e Pranto da Igreja, edição latino-portuguesa, prefácio de Francisco da Gama Caeiro, introdução de João Morais Barbosa, estabelecimento de texto de Miguel Pinto de Meneses, oito volumes, Lisboa, 1988-1998.

Espelho dos Reis, edição latino-portuguesa, estabelecimento de texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, vol. I, 1955, vol. II, 1963.

Colírio da Fé contra as Heresias, edição latino-portuguesa, estabelecimento de texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, vol. I, 1956, vol. II, 1956.

V. Meneghin, *Scritti inediti di Fra Alvaro Pais*, Lisboa, 1969.

BIBLIOGRAFIA:

A. Amaro, «Fr. Alvaro Pelagio, su vida, sus obras y su posición respecto de la cuestión de la pobreza teórica en la Orden Franciscana, bajo Juan XXII (1316-1334)», in *Arquivo Ibero-Americano*, ano III, n.º XIII (1916), pp. 5-33 e 192-213.

Lúcio Craveiro da Silva, «O «Agostinismo Político» no *Speculum Regum* de Álvaro Pais», in *Brotéria*, 79 (1964), pp. 141-147.

Mário Santiago de Carvalho, «Entre lobos e pastores. Tipologia e racionalidade do *Colírio da Fé* como modelo político-pastoral», in *Temas de Filosofia Medieval*, UniSantos-Leopoldianum, (1990), pp. 233-256.

Mário Santiago de Carvalho, «O "Sedutor" Tomás Escoto», in *Humanística e Teologia*, 11 (1990), pp. 171-198.

Mário Santiago de Carvalho, «A temática da fidelidade no *Colírio* de Álvaro Pais: jurisdição e relação», in *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, 2.ª série, 5-6 (1988-89), pp. 453-479.

J. Leclerc, «Note sur les théories politiques d'Alvaro Pelayo», in *Recherches de Science Religieuse*, 21 (1931), pp. 582 e ss.

N. Iung, *Un Franciscain, théologicien du pouvoir pontifical au XIV siècle — Alvaro Pelaio — Évêque et penitencier de Jean XXII*, Paris, 1931.

Mário Martins, «A espiritualidade de Álvaro Pais, Bispo de Silves», in *Colectânea de Estudos*, Braga (1950), I-II.

Mário Martins, «As acusações contra Tomás Escoto e a sua interpretação», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga (1952), VIII-I.

Mário Martins, «A ética estatal de Álvaro Pais no *Speculum Regum*», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga (1955), XI-XII.

António Domingues de Sousa Costa, *Estudos sobre Álvaro Pais*, Lisboa, 1966.

Ilídio de Sousa Ribeiro, «Sob o signo de Álvaro Pais» in *Colectânea de Estudos*, Braga, (1953), IV-2.

João Morais Barbosa, *A Teoria Política de Álvaro Pais no* Speculum Regum, Lisboa, 1972.

João Morais Barbosa, O De Statu et Planctu Ecclesiæ — *Estudo Crítico*, Lisboa, 1992.

João Morais Barbosa, *Álvaro Pais*, estudo introdutório, tradução e selecção de textos de João Morais Barbosa, Lisboa, Verbo, colecção Pensamento Português, 1991 (contém ampla bibliografia).

Capítulo Três

Frei André do Prado

Mário Santiago de Carvalho

Não são muitos os elementos biográficos disponíveis que nos permitam seguir com absoluta segurança o percurso do franciscano português André do Prado. Também só muito recentemente se editou um diálogo que o autor alega haver mantido com o Infante D. Henrique († 1460), intitulado *Relógio da Fé (Horologium Fidei)* (¹).

Na esteira das investigações de Celestino Piana e de Félix Lopes, António D. de Sousa Costa, em 1967, foi quem levou mais longe a recolha e o exame dos escassos e ainda não totalmente caracterizados elementos biográficos, directos e indirectos, acerca do nosso franciscano (²). Não podendo avançar nada de novo em relação a esta investigação limitamo-nos a utilizá-la aqui com uma outra interpretação mais pessoal.

Nascido em Évora, dificilmente depois de 1385, pois sabemo-lo presbítero em 1414 e bacharel em teologia em 1415 (a partir do século XIII a ordenação sacerdotal só podia acontecer após o candidato ter atingido no mínimo os 25 anos e o bacharelato em Bolonha e em Pádua só era dado a partir dos 30), André do Prado deve ter ingressado na Ordem franciscana já em Portugal, antes de partir para as Universidades de Paris e de Bolonha, onde terá estudado filosofia e teologia. De facto, no preâmbulo de uma outra obra que lhe é atribuída, *Livro das distinções (Liber distinctionum)*, referindo-se a um confrade, Frei Pedro de Portugal, o autor di-lo pertencente à província de São Tiago e à custódia de Évora, acrescentando de

(¹) André do Prado, *Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique*. Edição do Ms. Vat. Lat. 1068, tradução, introdução e notas por Aires A. Nascimento (Lisboa 1994). Vide «Bibliografia» no final do capítulo. Citamos esta edição indicando sempre o número da página.

(²) F. F. Lopes, «À volta de Fr. André do Prado (século XV)», *Colectânea de Estudos* 2 (1951) 121-132; M. Martins, «O diálogo entre o Infante D. Henrique e Fr. André do Prado», *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960) 281-295; A. D. de S. Costa, «Mestre Frei André do Prado, desconhecido escotista português do século XV professor nas universidades de Bolonha e da Cúria Romana», *Revista Portuguesa de Filosofia* 23 (1967), pp. 293-337.

imediato acerca de si próprio ser natural de Évora, *Elbora me genuit* ([1]). Também um documento produzido na Cúria romana com data de 23 de Janeiro de 1430 se refere explicitamente à «pessoa do honrado frei André do Prado, da ordem dos menores e mestre em teologia de Évora», *magistri in sacra pagina Elborensis* ([2]). Nesta ordem de ideias, nada nos impede de pensar que Frei André pode ter feito parte dos seus estudos em Portugal, primeiro no Convento de São Francisco de Évora (fundado em 1224), pois desde 1330 que aí se podia ensinar publicamente a gramática, a filosofia e a teologia, e depois no de Lisboa, posto que a ordem minorita detinha desde 1340 um Estudo Geral nesta cidade ([3]).

Quanto ao seu percurso académico além-fronteiras, poder-se-á lembrar que, ainda na mesma obra, o *Liber distinctionum*, o autor escreve que Frei Pedro foi seu colega em Paris e em Bolonha, *Parisiensis studens una mecum Parisius et Bononie simul discurit socialiter* ([4]). Porque data de 1414 a primeira notícia da presença dos nossos dois franciscanos em Bolonha pode ter sido curto o período da discência parisiense ([5]). Não sabemos, infelizmente, em que ano André do Prado deixa Portugal, mas, além do facto de declarar no *Liber distinctionum* ter passado a sua juventude em Bolonha ([6]), não podemos esquecer que a Faculdade de Teologia da Universidade de Paris sofria ainda os efeitos nefastos do Cisma que dividiu a Igreja entre 1378 e 1418. Pensemos no êxodo dos académicos, sobretudo dos alemães, ou na campanha do chanceler João Gerson († 1429) em prol de um entendimento da teologia como edificação espiritual *(scientia pietatis)*, para o que a teologia deveria abandonar um contacto anormal com a lógica ou as subtilezas inglesas ([7]). Refira-se, sobretudo, o programa de reforma escrito em 1402 para a Faculdade de Teologia, significativamente intitulado contra *curiositatem studentium*, no qual o seu autor, o mesmo Gerson, criticava as invenções terminológicas dos sucessores de Duns Escoto, os «formalizantes», por introduzirem na teologia da Trindade desnecessárias distinções formais além de outras noções complicadas e subtis que dificilmente

([1]) *Liber distinctionum*, fol. Irb; vd. também A. D. de S. Costa, *Mestre Frei André...*, p. 298. Citamos aquela obra indicando sempre o número do *folium* (por vezes com menção da coluna); vide infra e «Bibliografia» para uma descrição do manuscrito.

([2]) Cf. A. D. de S. Costa, *Mestre Frei André...*, p. 327.

([3]) A. M. Moreira, «Implantação e desenvolvimento da Ordem Franciscana em Portugal. Séculos XIII-XVI», A. A. VV. *I-II Seminário. O Franciscanisno em Portugal. Actas*. Organização Fundação Oriente (s. 1. 1996), pp. 19-20; deve-se a Félix Lopes o esforço mais sistemático para historiar o franciscanismo português; cf. a lista das suas publicações, por A. Araújo de S., «Fernando Félix Lopes, investigador e escritor (1902-1990)», *Itinerarium* 36 (1990), 101-159.

([4]) *Liber distinctionum*, fol. Irb.

([5]) Cf. A. D. de S. Costa, *Mestre Frei André...*, p. 299.

([6]) Cf. *Liber distinctionum*, fol. Irb.

([7]) Cf. M. Asztalos, «A Faculdade de Teologia», *in* W. Ruegg (coord.), *Uma História da Universidade na Europa. Volume I: As Universidades na Idade Média* (Lisboa 1996), pp. 436-439.

poderiam ajudar a clarificar essa temática. Lembremos, finalmente, o facto deveras importante de o *Liber distinctionum*, como teremos oportunidade de ver mais adiante, ter sido redigido sob a égide de Francisco de Meyronnes (†c. 1328) ([1]), um discípulo parisiense de Duns Escoto, precisamente conhecido pelo seu afã formalista e abstraccionista e que, tal como João de Ripa (ou de Marchia † 1357), também era visado pelo referido Gerson ([2]).

Certo é que André do Prado está em Bolonha, em Setembro de 1414, como capelão no Colégio de São Clemente dessa cidade. Também em Setembro, mas do

([1]) Francisco de Meyonnes, nascido em Provença em 1288, discípulo de Duns Escoto entre 1304–07, a quem chama «Doctor noster», bacharel até 1323, ano em que se doutora em teologia; de 1324 até à sua morte (1325? — 1328?, mas segundo outros depois de 1333) serviu na corte pontifícia de Avinhão; comentou as sentenças em diversos *studia* italianos em 1308-18, entre 1321 e 1323 envolve-se em várias disputas trinitárias contra os dominicanos tomistas e os discípulos de Godofredo de Fontaines.

Sobre o autor e obra: B. Roth, *Franz von Mayronnes. Sein Leben, seine Werke, seine lehre vou Formalunterswschied* (Werl 1936); H. Rossmann, *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes o.f.m. mit besonderer Berucksclztigung seiner Schöpfungslehre* (Werl 1972); idem, «Die ***Quodlibeta*** und verschiedene sonstige Schriften des Franz vou Meyronnes OFM», *Franziskanische Studien* 54 (1972), pp. 1-72; L. Cova, «Francesco di Meyronnes e Walter Catton nella controversia scolastica suila notitia intuitiva de re non existente», *Medioevo* 2 (1976), pp. 227-251.

C. Bérubé, «La première école scotiste», *in* Z. Kalıjza e P. Vignaux (coord.) *Preuve et Raison à l'Université de Paris. Logique, Ontologie et Théologie au XIV sciecle* (Paris 1984), pp. 9-24; E. P. Mahoney, «Aristotle as "The Worst Natural Philosopher" *(pessimus naturalis)* and "The Worst Metaphvsician" (*pessimus meta phvsicus*): His Reputation among some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Joannes Canonicus) and Later Reactions», in O. Pluta, (Hrsg.) *Die Philosophie im 14. Und 15. Jahrundert. In memoriam Konstanty Michalski* (1879-1947) (Amsterdam 1988), pp. 261-273; D. Luscombe, «François de Meyronnes and Hierarch» *in* D. Wood *(red.)*, ***Tize Church and Sovereignty*** *c. 590--1918: Essays in Honour of Michael Wilks* (London 1991), pp. 225-231; M. Rossini, «Scientia Dei conditionata' Francesco di Meyronnes e i futuri contigenti», *Medievo* 19 (1993), pp. 231-273; G. J. Etkorn, «Franciscus Meyronnes. A Newly-Discovered Treatise ou Intuitive and Abstractive Cognition», *Franciscan Studies* 54 (1994-1997), pp. 15-50 (com cd. Ms. Vat, Lat. 3026: pp. 21-50): J. A. de C. R. de Souza, «A hierocracia na "quæstio de subjectione" de frei Francisco de Meyronnes O. M.», *in* L. A. de Bonl (ed.), *Lógica e Linguagem na Idade Média* (Porto Alegre 1995), pp. 163-196 (pp. 170-196, com tradução portuguesa da *quæstio*); E. P. Bos, «The Theory of Ideas according to Francis of Meuronnes "Commentary ou the Sentences (Conflatus)", 1. Dist 47» *in* L. G. Benakis (coord.), *Néoplatonisme et Philosophie Medievale. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 Octobre 1995* (Turnhout 1997), pp. 211-227. Edições da obra: *Franciscus de Meyronnes, in libros Sententiarum, Quodlibeta, Tractatus Formalitatum, De Primo Principio, Terminorum Theologicalium Declarationes, De Univocatione* (cd. Venetiis 1520; rep.: Frankfurt / Main 1966); *François de Meyronnes. Pierre Roger Disputatio (1320-1321)*, ed. J. Baribet (Paris 1961).

([2]) Cf. P. Vignaux, *A Filosofia na Idade Média* (Lisboa 1994), p. 183; Z. Kaluza, «Le chancelier Gerson et Jérôrne de Prague» *AHDLMA 51* (1984), pp. 81-126, para a denúncia dos *noui formalizantes* por parte de Gerson.

ano seguinte, 1415, o nosso franciscano aparece como bacharel em teologia e seu regente ordinário, ainda no mesmo colégio. Juntamente com a do mencionado Frei Pedro, a sua estadia em São Clemente não parece ter sido beenquista por alguns escolares que procuram impedir a permanência dos dois portugueses ([1]). Durante essa polémica, um documento anónimo apresentará, porém, André do Prado como um dos mais valentes bacharéis da Universidade de Bolonha e regente muito solicitado da cátedra do Colégio ([2]). Com base no *Liber distinctionum*, redigido em Bolonha durante as férias de 1416 (*hoc scripsi nostre vacacionis anno Domini MCCCCXVI in collegio Hispanorum et Bononie)*, atesta-se a sua permanência na cidade italiana ([3]). Frei André parece ter continuado em Bolonha ou pelo menos em Itália (também nos informa ter investigado em Florença ([4])) até receber a sua licenciatura em teologia e em 1422 aparece-nos já licenciado a solicitar ao Papa o Convento de Santa Zita de Valbom, perto de Tomar, para aí se instituir a Observância franciscana. Sabemo-lo mais tarde em Roma em 1425 e 1426, como professor de teologia no Estudo da Cúria Romana, quando o papa Martinho V, em bula de Agosto de 1425, lhe ordena que confira o doutoramento em teologia a Frei Rodrigo Anes, e, no ano seguinte, que atribua o magistério a Frei Lobo Boj, ambos escolares impossibilitados de suportarem as despesas inerentes aos actos doutorais.

Em 1429, Frei André é procurador do arcebispo de Braga na Cúria romana e o próprio infante D. Duarte o encarrega da missão em favor do arcebispo ([5]). A actividade de procurador na Câmara Apostólica está atestada ainda em 1430 e em 1434, já no pontificado de Eugénio IV. É de supor, portanto, que ainda continuasse pela Cúria pontifícia, nomeadamente talvez também ainda a exercer a docência, pelo que — houve quem conjecturasse — poderia ter participado no Concílio de Basileia (1431-1438) ([6]).

Em 1450 André do Prado encontrava-se em Portugal como vigário provincial ou superior maior dos Franciscanos Observantes. Não sabemos quando terá

([1]) Cf. A. D. de S. Costa, *Mestre Frei André...*, pp. 299-335.

([2]) Cf. *ibidem*, p. 310.

([3]) Cf. *Liber distinctionum*, fol. Iva.

([4]) Cf. *Horologium*, p. 83.

([5]) «A carta de D. Duarte de 19 de Dezembro de 1429 dá a entender que então Frei André do Prado estava na sua terra natal, ao dizer ao papa que o franciscano portador da carta lhe exporia pormenorizadamente quanto o primogénito de D. João I desejaria para o arcebispo de Braga, a não ser que essa carta tivesse de ser entregue a Frei André em Roma por outro portador, sendo ele o encarregado de a entregar pessoalmente ao papa.» (A. D. de S. Costa, *Mestre Frei André...*, p. 328).

([6]) A. A. do Nascimento, «André do Prado, Frei», in *Dicionário da Literatura Galega e Portuguesa* (Lisboa 1993), p. 53.

regressado, mas deve tê-lo feito poucos anos antes e desconhecemos (embora isso não fosse impossível) se ensinou teologia ou na Universidade de Lisboa ou no Estudo Geral do Convento de São Francisco anexo à Universidade. Conjectura-se que o diálogo dedicado ao infante D. Henrique, *Horologium Fidei*, foi redigido neste último período, «alguns anos antes de 1450» (1). Esta data, avançada pelo eruditíssimo Sousa Costa, foi também aceite pelo recente editor, Aires Nascimento, o qual também presume ter o nosso franciscano privado com os humanistas italianos, estando assim na origem da carta que em 1448 Poggio Bracciolini dirigiu ao infante D. Henrique a exaltar a sua acção empreendedora na gesta dos mares (2). Ora, logo no Proémio do *Horologium* André do Prado elogiará, naturalmente seguindo os cânones da retórica, a soberania exemplar do Infante; a sua paixão pelas ciências, condição para o progresso humano; o seu interesse constante pelo conhecimento dos astros; a ambição da conquista de terras; o denodo nas batalhas; a valentia em sulcar ventos e mares (*Horologium*..., p. 33).

Enfim, podemos apresentar esquematicamente o seu percurso biográfico assegurado:

Antes de 1385: nascimento em Évora;
?: estudante em Paris;
1414, Setembro: presbítero em Bolonha;
1415: bacharel em teologia, também em Bolonha;
1416: redacção do *Liber distinctionum;*
1422: solicitação ao Papa do Convento de Santa Zita;
1425: presença em Roma (Cúria);
1426: docência em Roma;
1429: procurador em Roma (vindo de Portugal?);
1430: procurador em Roma;
1443: procurador em Roma;
1450: presença em Portugal como vigário geral.

Como dissemos, para além do *Horologium Fidei* atribui-se à autoria de Frei André do Prado uma outra obra, com o título *Liber distinctionum* ou *Spiraculum*

(1) A. D. de S. Costa, *Mestre Frei André*..., p. 333. André do Prado alude (*Horologium*..., p. 333) à sua idade avançada no momento da composição da obra.

(2) A. A. Nascimento, «Introdução», in *Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique* (Lisboa, 1994), p. 8; *ibidem*, «André...», p. 53. Cf. F. da G. Caeiro, «A Cultura Portuguesa no último quartel do século XIV», in *Aljubarrota 1385-1985* (Lisboa, 1985), pp. 378-79, para uma contextualização da pujança franciscana e sua influência na corte de Aviz.

Francisci Maironis ([1]). É delas que vamos tratar a seguir, embora o facto de esta última permanecer inédita justifique compreensivelmente o maior destaque ao *Horologium Fidei*.

Um leitor racionalista (se ainda os houver) estranhará a inclusão do *Horologium Fidei* na história da filosofia. Trata-se, de facto, de um diálogo (não de todo assimétrico como os da Academia grega) entre um «bom mestre» e um «príncipe todo poderoso», i. e., entre André do Prado e o infante D. Henrique respectivamente, centrado no Símbolo dos Apóstolos (o Credo), com o intuito de esclarecer a sua natureza (*quid* sit), a sua diversidade, a sua articulação, constituição, seu(s) autore(s), a sua causa *(de causa)*, e a quem pertence determinar os seus vários artigos ([2]). A ocasião do tema é justificada pela história eclesial coeva, pois não só os Concílios latinos se sucediam na busca de uma unidade autenticamente católica (para o que seria decisivo o entendimento sobre pontos sensíveis do Credo), como a crítica filológica humanista mais moderna vinha pondo em causa a origem apostólica do Símbolo, e a necessidade de um instrumento-guia catequético se fazia sentir num cada vez mais potencial horizonte de missionação ([3]). Sabemos também que na Alemanha, na mesma época, um pequeno texto de S. Tomás de Aquino dedicado justamente à exposição do Credo e contendo os erros ligados aos seus vários artigos, o *De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis*, conhecia de facto uma enorme e invulgar difusão ([4]).

A hipotética estranheza inicial desvanecer-se-á caso se atente em dois pontos prévios. Um primeiro, relativo ao facto de que desde sempre a filosofia se serviu do diálogo como veículo de expressão literária. Ora, na época de André do Prado ele está na ordem do dia (lembramo-nos imediatamente da obra de Nicolau de Cusa, pensador que o nosso português seguramente conheceu) ([5]). Se o estatuto

---

([1]) M. C. Díaz Y Díaz, *Hislampa. Autores Lusitanos Peninsulares da Época dos Descobrimentos (1350-1560)* (Lisboa, 1993), p. 168; A. A. do Nascimento, «O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência», *Didaskalia* 25 (1995), p. 253, refere ainda um *Sermo magistri Andree de Prado ordinis Minorum provincie Portugalie* (Oxford, Balliol Coll. Ms. 165A, pp. 497-513).

([2]) Cf. *Horologium...*, p. 35.

([3]) Cf. M. F. F. Souto, *A problemática Filosófico-Teológica da criação no "Horologium Fidei" de André do Prado* (Porto, 1997), pp. 36-47.

([4]) Cf. J. P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre* (Fribourg--Paris, 1993), p. 185.

([5]) Cf. *Horologium...*, p. 357, e nota 1; como é sabido, o cardeal de Cusa tinha boas relações com portugueses, destacando-se o seu médico e interlocutor no *De li non aliud*, Fernando Martins, cf. A. D. de S. Costa, «Cristóvão Colombo e o Cónego de Lisboa Fernando Martins de Reriz, destinatário da carta de Paulo Toscanelli sobre os descobrimentos marítimos», *Antonianum* 65 (1990), pp. 187-276. (Devo esta indicação bibliográfica ao meu colega da Universidade de Coimbra, João Maria André, a quem agradeço.)

sociocultural dos intervenientes nos faz pensar irresistivelmente numa obra escrita por volta de 794, *a Disputatio de rhetorica et de virtutibus*, diálogo de recorte ciceroniano entre um mestre (filósofo) e um rei, i. e., entre Alcuíno e Carlos Magno ([1]) é nosso dever confessar que a exposição dialógica do *Horologium* também se envolve bastantes vezes em matéria que interessava substantivamente, em jeito de actualidade, à teologia e à filosofia. O seu recente editor referiu-se a esta simbiose cultural da seguinte maneira: «a forma de exposição combina o diálogo com expedientes conhecidos da retórica, como o exemplo, a comparação, a refutação dos adversários, mas é evidente [...] a especulação teológica firmada na autoridade de fontes patrísticas e escolásticas» ([2]). Propendendo para a verosimilhança de o diálogo ter realmente acontecido, o que assinalaria a capacidade intelectual dos dois interlocutores, e não deixando de estranhar a ausência de preocupação teológica com a pregação dos povos descobertos, Nascimento remataria que «o discurso teológico [...] não é moldado pela experiência, mas pelo esquema da exposição escolástica» ([3]) (atente-se, *v. g.*, na análise ao termo «natura» ([4])). Pela nossa parte, acrescentaríamos uma ocasião nacional para a confecção do diálogo, pois se o Infante questiona autenticamente sobre matéria teológica (no que aliás não fazia mais do que seguir outros exemplos europeus como os de um Frederico II, de um Roberto de Nápoles ou de um Carlos V) é porque, de facto, a geração de Aviz protagoniza um movimento excepcional na cultura portuguesa, qual, entre muitos mais, o de fomento de um pensar (designadamente na língua pátria) e de um interesse pela definição de um cânone bibliográfico de natureza prática ([5]).

Vale a pena lembrar, depois — e eis-nos no segundo ponto prévio que queríamos adunar —, que o esclarecimento do Símbolo, se interessou muito cedo a Patrística, só foi elevado a categoria científica especulável com Pedro Abelardo († 1142), quando este o explora, num sermão pronunciado em Domingo de Ramos, na direcção definida nas suas *Teologias*, a saber, mais perscrutando o próprio sentido das palavras do que visando a mera aprendizagem dos seus termos (PL 178, 619B) ([6]). É realmente isso que sucede no *Horologium*. Contudo, entre aquele cavaleiro da

([1]) Cf. W. S. Howell (ed.; trad.), *The Rhetoric of Alcuin and Charlemagne* (Princeton, 1941), pp. 66-155; note-se, porém, que o diálogo será apenas editado em 1529, sendo por isso praticamente desconhecido na Idade Média.

([2]) Nascimento, «André...», p. 54.

([3]) *Ibidem*.

([4]) Cf. *Horologium...*, pp. 263 e segs.

([5]) Cf. A. A. do Nascimento, «As livrarias dos Príncipes de Aviz», *Biblos* 69 (1993), pp. 265-287; S. T. de Pinho, «O Infante D. Pedro e a "escola" de Tradutores da Corte de Aviz», *ibid.*, pp. 129-153; F. da G. Caeiro, «Dom Duarte à luz da Cultura Portuguesa», *Revista Portuguesa de Filosofia* 47 (1991), pp. 407-424.

([6]) Cf. Pedro Abelardo, *Expositio*, PL 178, 617C-630A; vd. J. Jolivet, *La Théologie d'Abélard* (Paris, 1997), p. 103.

dialéctica e o século de André do Prado, o Ocidente Latino assistiu à construção do edifício notável da filosofia «franciscana» ([1]), o que faz com que o exercício do pensar não possa ser levado a cabo ignorando pelo menos os paradigmáticos contributos de João Duns Escoto e de Guilherme de Ockham, este último, citado aqui e ali no *Horologium* com o título habitual, «Venerável». De facto, as primeiras palavras do Símbolo — Creio em Deus omnipotente ([2]) — propõem-nos axiomaticamente um Deus liberdade que fundará, embora diferentemente, a metafísica de um Escoto, de um Ockham, e mesmo a de um Meyronnes ([3]). Nada nos impede de ler em André do Prado uma idêntica motivação mental. A amplitude e a indemonstrabilidade da omnipotência divina têm como contrapartida a autonomia da(s) causa(s) criada(s) que só a autoridade da revelação aos olhos do cristão pode doravante garantir. Por outro lado, a discussão sobre a omnipotência divina vinha pôr em causa o edifício filosófico aristotélico minando a doutrina do conhecimento (a *species*), bem como os sistemas da lógica, da física, da ética e da própria metafísica, construções humanas dependentes do Deus bíblico e cristão que age contingentemente, i. e., alheio às leis tradicionais da necessidade peripatética que a razão humana julgava até então poder exaurir com toda a clareza e adequação (= regra da verdade).

O primeiro capítulo do *Horologium* ocupa-se efectivamente com a primeira afirmação do Credo, como disse, ponto de partida da filosofia ockhamista. Contudo, e assim se começam a ver algumas limitações desta obra do nosso franciscano, o desenvolvimento que lhe é dado segue basicamente um propósito logo no início percebido: a ocasião de exposição e explicação do Símbolo caminha a par de um claro intuito teológico e judiciário-canonístico de enunciação de heresias (bastas vezes repetido), cujo conhecimento o Infante busca incessantemente esgotar: «Relativamente a este artigo há mais heresias? — pergunta D. Henrique — Príncipe excelentíssimo, sim.» Ao que o Infante atalha: «Não demores a dizer quais são.» ([4])

([1]) Vd. M. S. de Carvalho, «Em torno da situação de Santo António no pensamento Filosófico Teológico», *Itinerarium* 41 (1995), p. 189, relativamente à cautela quanto ao uso da expressão «filosofia franciscana».

([2]) Cf *Horologium...*, pp. 55 e segs.

([3]) Cf. A. de Murelat, *L'Enjeu de la Philosophie Médiévale* (Leiden-New York, 1991), pp. 301-331; idem, «La métaphysique thomiste de la causalité divine. Pour comprendre la doctrine occamienne de la toute-puissance divine», *in* O. Pluta, (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)* (Amsterdam, 1988), pp. 303-320.

([4]) *Cf. Horologium...*, p. 99; vd. *ibid.*, p. 197 e *passim*. Poder-se-ia pensar na composição do *Collyrium Fidei Aduersus Haereses* do bispo de Silves Frei Álvaro Pais, obra que também é uma verdadeira enciclopédia de heresias, embora de exclusivo pendor jurídico: cf. M. S. de Carvalho, «A temática da Fidelidade no "Collyrium" de Álvaro Pais: Juridificação e Relação», *Revista da Faculdade de Letras* (Porto), Série de Filosofia: 2.ª, 5-6 (1988-1989), pp. 453-479; idem, «Entre Lobos e Pastores. Tipologia e Racionalidade do "Colírio da Fé" como modelo político-pastoral», *Leopoldianum* XVII: 48 (1990), pp. 233-256.

É por isto que, na maior parte dos casos, teremos de colher aqui, ao nosso intuito, apenas rápidas alusões, que interessem à filosofia. Em primeiro lugar, é o caso, porque deriva directamente da afirmação inicial do Credo, de matéria relativa à doutrina da causalidade. Estarão, depois, as matérias filosófico-teológicas do conhecimento (mormente do conhecimento de Deus), do infinito e do estatuto ontológico do real. Guardaremos a nossa atenção interpretativa exclusivamente para estes domínios, prevenindo porém que eles estão longe de esgotar o interesse filosófico do *Horologium,* e deixando algumas pistas para uma ulterior abordagem de amplo cariz sistemático, sobretudo se se levar em linha de conta uma urgente edição crítica *do Liber distinctionum.*

Da prova da unicidade da causa primeira, detectável «ao menos pelos efeitos» (*Horologium...*, p. 57), se descobre o carácter axiomático da razão da causalidade, ponto nevrálgico para a inteligibilidade do real na linha da autonomia ontológica que já lembrámos, sendo que à tradicional impossibilidade de remontar indefinidamente na ordem das causas subjaz a defesa inabalável de um primeiro efeito ou de uma causa segunda. Isto supõe uma linha de raciocínio assente na apreciação da natureza metafísica do efeito. Se quisermos descortinar o modo como o autor pensa o primeiro de todos os efeitos metafísicos, o acto da Criação, ao lado da estratégia exegética outrora inaugurada pela impropriamente chamada «escola» de Chartres (século XII), e depois prolongada no *Hexaemeron* de Roberto Grosseteste († 1253) e na *Lectura* de Henrique de Gand († 1293) — ler o acto da Criação tal como aparece narrado no *Génesis,* mediante conceptualização filosófica ([1]) — descobrimos o recurso a uma terminologia técnica (como «esse essentiae» ou «esse existentiae») ([2]) a fim de reivindicar, em discussão essencialmente teológica (pois o apoio nas *Sentenças* é relevante), a criação integral e contingente das substâncias na sua existência concreta. Em todo o caso, e diferentemente de Escoto, a criação do ser da existência acontece sobre o ser da essência; a clara expressão «de esse essencie ad esse existencie deducit» (*Horologium...*, p. 124) introduz-nos, desta feita, no modo de conhecimento que Deus detém sobre a Sua criação que exige, como veremos, uma doutrina das ideias em Deus de recorte platónico. Com efeito, a dedução da existência com base num plano essencial, se era matéria sensível pelo menos desde o século XIII na definição teológica da Criação, exigia o esclarecimento dos dois planos num contexto ontológico que havia que caracterizar. Não nos parece que Frei André do Prado se exima a uma tal exigência, impondo-se-nos, contra os «infiéis» *(racio gentilium)* que sustentavam uma intervenção criativa limitada às substâncias (entenda-se à essência metafísica), a seguinte afirmação basilar

([1]) Veja-se *Horologium...*, p. 169, com recurso à Glosa.
([2]) Cf *Horologium...*, p. 125.

(*Horologium...*, p. 149): «Nós, pelo contrário, que queremos um Deus omnipotente dizemos que é o criador não só das qualidades, mas também das substâncias criadas.» Assumindo-se como uma nítida afirmação que compatibiliza, dentro do espírito da época, a reivindicação da omnipotência divina com a intervenção sobre o ser temporal na sua existência singular e autónoma «[...] o criador dá o ser a cada uma das coisas que existem» (*ibid.*) — ela funda-se numa opção metafísica que carece de ser compreendida.

Em todo o caso, não é tanto a especulação filosófica que interessa ao nosso autor (quase se ignora por completo *v. g.* a viva discussão sobre a eternidade do mundo e em vão se procurará um exame ao decisivo pensar de Meyronnes relativo à temática tão premente *da potentia* ([1])) quanto o esclarecimento do sentido da exposição bíblica acerca da criação. Trata-se de uma actividade que conjuga autores díspares e que não revela alheamento de temas cosmológicos. Estamos a pensar na relevância do conhecimento astronómico (*sapientes astrorum* ([2])), designadamente quer por interferência árabe (*Horologium...*, p. 159) quer porque o cosmorama «aristotélico» — lemos — pode completar as lacunas da Patrística (*Horologium...*, p. 167) relativas à estrutura do firmamento. Em rigor, detecta-se, porém, a adopção do sistema ptolomaico (a omissão da esfera do Sol, a p. 159, pode ser superada pelo passo a p. 165), por via árabe, e a admissão explícita de que Aristóteles (designadamente o *De Caelo* e a *Phjsica)* ultrapassa a confissão de Santo Agostinho relativa à obscuridade da temática astronómica (*Horologium...*, p. 167).

Não nos iludamos, contudo, acerca do papel de Aristóteles em André do Prado. Sintoniza-se com a ideologia do Renascimento valorizadora do que se julgava ser o cabedal platónico do Estagirita — «Aristóteles, discípulo do grande Platão pressentiu muitas coisas de Deus» (*Horologium...*, p. 83) —, dimensão que parece mesmo haver motivado o nosso franciscano para uma investigação bibliográfica em Florença, quiçá no círculo de Ficino, tradutor de Platão (mas recordemos que em 1406 a versão de Roberto Rossi dos *Analíticos Posteriores* também iniciava a redescoberta humanista italiana e bizantina da obra do Estagirita ([3])). Com efeito, é o «cristianismo» do «divino Platão» (*Horologium...*, p. 385) — o qual, aliás, em duas das apenas sete referências a Francisco de Meyronnes, lhe surge

([1]) Cf. W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History* of the *Distinction of Absolute and Ordained Power* (Bergamo, 1990), pp. 126-28; M. F. Solto, *A Problemática...*, passim. De notar, porém, que aquele exame pode ser encontrado no *Liber distinctionum*, fol. 79-82.

([2]) Cf. *Horologium...*, p. 159.

([3]) Na Cúria Romana André do Prado deve ter-se encontrado com o cardeal Bessarion (1443), autor da primeira mais importante tradução humanista da *Metafísica* de Aristóteles (1447-50), posteriormente acolhida no 3.° volume da edição I. Bekker, *Aristoteles latine interpretibus variis* (Berlin, 1831).

acoplado — que André do Prado destaca (1). De *facto, com* base na autoridade bastantes vezes repetida de Agostinho, supunha-se que os filósofos platónicos tivessem antecipado afirmações cristãs (*Horologium...*, p. 221), como por exemplo a da Trindade. Contudo, o nosso franciscano tem do platonismo uma imagem não menos humanista ou já renascentista, posto que, ao lado de Platão, figuram autores egípcios, latinos e árabes, com relevo para Trimegisto, o pseudo-Ovídio ou Ibn al--Haytham (2). (Recordemos que será sob o papado de Nicolau V (1447-55) que os escritos da Antiguidade, incluindo os do judeu Fílon e os dos autores herméticos, passarão a figurar ao lado dos da Patrística.) Ademais, a crermos em C. Lohr, se foi nos territórios hispânicos e itálicos que apareceu a concepção do real dominante no Renascimento (tese para a qual André do Prado contribuiria involuntária e indirectamente ao citar as *Crónicas* de João Gil de Zamora em apoio da ideia de uma harmonia fundamental entre especulação filosófica e religião (3)), é um facto que a metafísica do real que o frade português parece aceitar e desenvolver não quer ser tanto exclusivamente uma tradicional ciência do ser quanto uma ciência de Deus (4). Ou, se quisermos, ele dá visíveis mostras de sensibilidade em relação a uma dominante neoplatónica hierarquizada em esferas que possibilitam o acesso privilegiado do homem a Deus, dimensão que ainda ficará a aguardar posterior pesquisa adicional.

Posto ser claro estarmos perante uma gramática que se quer teológica, será importante perceber-se o modo como, partindo da caracterização paulino-augustina da fé (*Horologium...*, p. 47) enquanto «fundamento de todo o edifício espiritual e estrutura em que as coisas que se esperam já de algum modo existem em nós e existirão realmente no futuro», André do Prado chega a concebê-la fora do círculo anselmiano. Sabemos que, em conformidade com Santo Anselmo, todas as verdades da fé seriam racionalmente cognoscíveis (e portanto por toda a gente, mediante o auxílio da razão assente numa evidência natural). De maneira significativa, agora lemos que os mestres «agem erradamente quando pretendem provar a fé à base de razões humanas» (*Horologium...*, p. 249); é que se ela por si só já é prova, se é um argumento e não uma conclusão *(ibid.)*, à semelhança do que acontece nas ciências, os pressupostos da fé constituem como que axiomas (caso dos artigos do Símbolo e das verdades do direito natural) cujos corolários ou derivações são tão

(1) Cf. *Horologium...*, pp. 81, 385, 449.

(2) Cf. J. M. da C. Pontes, «Astrologia: da rejeição patrística à apologética medieval», *Humanitas* 50 (1998), pp. 291-292, para uso do *De Vetula* por parte de André do Prado.

(3) Cf. *Horologium...*, p. 225.

(4) Cf., a este propósito, C. Lohr, «Metaphysics», *in* C. B. Schmidt et al. (ed), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge, New York, 1988), pp. 537-638.

objecto de fé quanto os seus princípios (*Horologium...*, pp. 47-49). A verdade da fé transcende o nosso conhecimento natural, não só em virtude da transcendência de Deus como também relativamente ao que a tradição eclesial ensina.

André do Prado distingue, além disso, entre o objecto formal da fé — a verdade primeira — e o objecto material, «não apenas o próprio Deus, mas também muitas outras verdades que se requerem para a salvação, sem as quais o homem não atinge o último fim [...]» (*Horologium...*, p. 43).

Eis como se consuma certa separação entre fé e razão como era timbre na época em que André do Prado intervém, mercê quer do estatuto pedagógico que Duns Escoto atribuiu à fé com vista ao alargamento do horizonte da razão natural quer da dissociação ockhamista entre a certeza que provém da fé infusa (asseguradora de pontos de partida sólidos para o crente) e o desenvolvimento racional da fé adquirida (assente na base da autoridade e por isso com carácter de ciência) [1]. O que é importante notar em André do Prado é que o alongamento do universo dos *credibilia* parece radicar no carácter histórico e contingente da visão cristã do Universo tal como — repetimos — a partir do século XIV se começou a entender a primeira afirmação do Credo como ponto de partida radical da filosofia e da teologia, sem que, no entanto, possamos ainda determinar com rigor o grau de propensão do nosso autor, em toda esta matéria, perante os seus dois maiores predecessores, Escoto e Ockham.

Tudo isto não impede a autonomia e o rigor das ciências, e André do Prado começa por aludir a um conhecimento sensível que deverá ser coroado por um conhecimento intelectivo (*Horologium...*, p. 315). Nas ciências especulativas, que podem dar origem à fé, compreendem-se muitas coisas «antes de nelas se acreditar e nunca nelas se crê se antes não se entenderem» (*Horologium...*, p. 59). Ora, como temos vindo a sugerir, o que parece caracterizar a gnoseologia do nosso autor é um reforço neoplatónico cristalino. Apoiado na autoridade do Pseudo-Dionísio Areopagita (século VI), o franciscano português esclarecerá o Infante acerca de um terceiro nível de conhecimento, por superação (*modum cognoscendi excessivum*), no qual «o conhecente supera o conhecido, mas em que o conhecente é levado ao objecto superado por um certo modo de superação, elevando-se acima de si mesmo» (*Horologium...*, p. 245). A transcendência do conhecimento por superação não é, porém, a única marca gnosiológica neoplatónica percutindo a velha metafísica do ser. De facto, provavelmente seguindo Meyronnes que tinha sido um notável teólogo metafísico como Escoto, embora o tivesse ultrapassado pelo reforço de um pendor tradicional inspirado de novo em Boaventura (o que o levara a comentar Agostinho, Dionísio e Anselmo), também André do Prado concede inusitado espaço

[1] Cf. L.-M. de Rijk, *La philosophie au Moyen Age* (Leiden, 1985), pp. 134-141.

à apresentação da teoria das ideias exemplares em Deus (*Horologium*..., pp. 309 e segs.): as «razões eternas que seguem a própria essência» de Deus, identificando-se com Ele, são veículo do Seu conhecimento na qualidade de arquétipos das coisas existentes [...], razões substantíficas e singularmente preexistentes».

Reflictamos sobre o conhecimento em Deus que deverá modelar todo o tipo de actividade cognitiva. Deus pode conhecer a ordem em acto — o presente — e a ordem em potência — o futuro e o possível —, mas relativamente aos futuros contingentes, doutrina directamente dependente da teoria das ideias, André do Prado limita-se a insistir na contingência: «[...] é o próprio pré-conhecimento divino, para o qual nada há de *absolutamente* futuro, mas todas as coisas são preconhecidas, porque o futuro vê-o já como presente; é necessário todavia que seja contingente por sua natureza, porque assim o prevê Deus enquanto futuro» ([1]). Tal como o Infante desvia a discussão dos futuros contingentes para a sua aplicação antropológica (a temática da presciência divina *vs.* liberdade humana), assim também, na parte do diálogo sobre a metafísica das Ideias, se regista mais sensibilidade para a dimensão expressiva como regra ontológica do real («Sou forçado, ilustríssimo Príncipe, a alargar o assunto para além do que desejaria, mas porque Vossa Senhoria o manda não ouso recusar» ([2])) do que para a enorme amplitude temática da difícil discussão atinente ao conhecimento divino ([3]). Espaço para uma tal temática não será em qualquer caso regateado no *Liber distinctionum*. A propósito do relevo daquele ponto, salientar-se-ia que as formas exemplares, assegurando embora a «correspondência entre cognoscente e cognoscível» pela virtude ontológica da expressão, não liquidam, como convém, a diferença entre o Criador e as criaturas, graças à regra da denominação extrínseca que se funda na autonomia da criatura enquanto criatura: «[...] todas as razões ideais designam todas as expressões da divina verdade a respeito das coisas, por isso se diz que plurificam, não por aquilo que assinalam, mas por aquilo que conotam, e segundo o que são ou a que se assemelham. E porque são segundo um aspecto real que existe em Deus, porque Deus a nada de extrínseco se refere realmente, mas segundo uma denominação extrínseca fundada na criatura, por isso se deve dizer que as razões ideais em Deus se plurificam não realmente mas por denominação extrínseca» ([4]). Uma vez mais, a ideia de uma criação (contingente e livre) constitui ponto arquimédico ou axioma que ergue e funda todo o pensar do nosso autor e a sua insistência no facto de a plurificação ser marca do real existente e não da mente de

([1]) *Horologium*..., p. 123. O itálico é nosso.
([2]) Cf. *Horologium*..., p. 313.
([3]) Cf. M. J. F. M. Hoenen, *Marsilius of Inghen. Divine Knowledge in Late Medieval Thought* (Leiden-New York-Koln, 1993).
([4]) Cf. *Horologium*..., p. 313.

Deus. Reputamos, assim, o tópico da teoria das ideias (*Horologium...*, p. 117), juntamente com o do infinito, passíveis de justificar e compensar ulterior investigação de maior fôlego no quadro geral do pensamento de André do Prado.

Seguramente que a denominação extrínseca nos introduz de novo na temática da causalidade (a Criação) cujo privilégio filialmente bonaventurino da causa exemplar é inegável: «Daqui se depreende, Príncipe magnífico, que a primeira causa é o exemplar das coisas porque o seu conhecimento não depende absolutamente de ninguém, porque a sua ciência é causa das coisas [...]» (*Horologium...*, p. 69). Dissemos «bonaventurino» já que, de facto, a doutrina da causalidade nos aparece veiculada em sede dionisíaca (*Horologium...*, p. 99), o que vem reforçar a marcha retrógada de André do Prado tal como Meyronnes a direccionara em jeito de actualidade e independência. Lembremos, incidentalmente, o facto histórico, curioso a muitos títulos, de Francisco de Meyronnes haver dedicado o seu comentário à obra do Pseudo-Dionísio também a um «príncipe ilustre», Roberto de Nápoles († 1343), «[...] rei cujo amor pela verdadeira sabedoria elevou de maneira tão sublime a sua sereníssima alma que não deve ser chamado apenas príncipe ilustre como também, sem qualquer demérito, verdadeiro filósofo» ([1]). Seria caso para dizermos, com R. Imbach, que a filosofia e a teologia se deslocaram das Universidades para as cortes, e que este deslocamento institucional assinala uma deslocação social, destarte para os leigos, movimento que o *Horologium* também testemunharia (não obstante a sua factura latina) como marca do relevo cultural de Aviz enquanto centro de produção e instrução ([2]).

Entre outros índices daquela incidência neoplatónica, mas agora com o recurso a um autor que marcava a agenda filosófica do tempo, Proclo redescoberto, estariam, *v. g.*, a prova do monoteísmo, verdadeira alternativa à estratégia metafísica aposteriórica a que já aludimos, e na qual, ainda para mais, se pretende chegar racionalmente à existência e infinidade de Deus. Trata-se da exploração da diferença ôntico-ontológica mediante a distinção entre ser participado e ser subsistente em conformidade com a regra da participação (*Horologium...*, pp. 65-67): «os que existem também a partir do primeiro, não são a própria unidade, mas é algo que participa da unidade na qual o ser participa, porque [...] ser e uno são convertíveis. O primeiro, pois, que é o seu ser por si e uno por excelência, não recebido nem participado em outro, é não limitado mas infinito. E porque ser e bem são convertíveis, o primeiro que é o ente por excelência é também o bem por excelência». Reputamos de suma importância a defesa da infinidade divina tanto

([1]) Cf. J. Barbet, «Le prologue du commentaire dionysien de François de Meyronnes OFM», *AHDLMA* 21 (1955), p. 191 (com edição do prólogo: pp. 188-191).

([2]) Cf. R. Imbach, *Dante, La Philosophie et les Laics* (Fribourg, Paris, 1996), pp. 91-92, n. 11.

insistindo na gramática do ser/uno quanto na do bem (ontologia/henologia e agatologia), condição para melhor se salvar o carácter gratuito da gesta criadora e índice epocal da situação de André do Prado no que à metafísica e aos seus combates mais modernos diz respeito. A identificação entre puro ser e pura bondade, que o neoplatonismo de Proclo é chamado a servir contextualmente, aparece-nos reforçada pela negação da materialidade, da receptibilidade, da operatividade ou actividade (esta lista — note-se — surge na boca do Infante), e pela afirmação da sua infinidade, da sua unidade, singularidade e auto-subsistência ontológica ou essência. Daqui resulta o efeito pretendido da equação (puro ser=puro bem): evidenciar mais o monoteísmo e não tanto a produtividade ou generosidade divina. Percebe-se bem esta incidência pelo facto de o *Horologium* poder assumir-se no interior de um pendor missionário eventualmente mais sensível à ameaça politeísta do que à negação da ideia de Criação.

Unida à identidade supramencionada está obrigatoriamente a doutrina dos transcendentais por um lado, e, por outro, a concepção do infinito. Valeria a pena sublinhar como a revivescência neoplatónica a que se assiste faz justamente destacar a beleza (*Horologium...*, p. 99), o último dos transcendentais a entrar no círculo metafísico. Tão curiosa quanto singular é a efectividade do belo (a ideia é pseudo-dionisíaca como se vê pela própria citação), a qual, na sua óbvia conjugação com o bem e a aludida expressividade das coisas, poderia ser instante quer na premente refutação do maniqueísmo (*Horologium...*, pp. 77-79) quer na dinâmica do amor de paradigma trinitário (*Horologium...*, pp. 415-417). Já quanto à concepção de infinito (*Horologium...*, p. 307), André do Prado pretende que D. Henrique supere a tradicional doutrina das suas duas modalidades — (i) virtual, potencial ou *in genere* e (ii) actual — por uma diferente concepção: «Há efectivamente um tríplice infinito. Um, segundo a potência, e dá-se apenas no género, como é o infinito da potência da matéria relativamente ao infinito das formas. Outro não pertence à potência nem está no género, mas apenas em acto e fora do género. O primeiro existe na pura criatura, o segundo apenas no criador. No meio há, porém, um infinito que existe no género e em acto e que há que admitir no nosso mediador, no qual Deus e homem num só é Cristo; ou não estariam as coisas divinas convenientemente constituídas na ordem das coisas.» O motivo para esta superação, que muito parece entusiasmar o Infante («Continua esta matéria...»), é teológico e liga-se, como sempre, à problemática do conhecimento divino: há «em Deus um conhecimento de aprovação, de visão e de inteligência» (*ibid.*). O primeiro tem por objecto a finitude do bem, o segundo, o conhecimento também finito e temporal («pois é das coisas que são, foram e hão-de ser») do bem e do mal; só o terceiro será do infinito, porquanto se estende não só ao futuro mas também ao possível. Deus conhece os infinitos possíveis em acto (*Horologium...*, p. 309).

Nesta ordem de ideias, se quiséssemos indicar uma boa chave de acesso ao pensamento do autor do *Horologium*, talvez a pudéssemos encontrar ainda na relação homem-Deus com a centralidade requerida pelo acontecimento cristão na sua interferência com o infinito da ciência. Por outras palavras: achá-la-íamos na conjugação aparentemente paradoxal da *kénosis* cristã com o superior relevo dado ao homem, ser aberto ao infinito. De facto, de entre as várias passagens de especificidade antropológica — constituição elementar do homem (*Horologium...*, p. 113), estatuto da mulher (*Horologium...*, pp. 137, 287), formação divina no contexto das criaturas inteligíveis (*Horologium...*, pp. 129-135), se é inegável o relevo augustinista que assume a relação trinitária na definição da trindade anímica do homem interior («vivificar», «mover», «dirigir» e «memória», «inteligência», «vontade»), toda a importância do homem, ser inteligente, funda-se no modelo mediador *cristão* que realiza o infinito no género e em acto. Lemos, na verdade, que a incarnação significa a «junção de finito e de infinito» «sem, todavia, a própria natureza divina se fazer finita nem a humana se tornar infinita» (*Horologium...*, p. 243). Contudo, a prevenção da distância entre finito e infinito não impede a união. Quando o infante D. Henrique pergunta sobre esta possibilidade, fá-lo claramente em chave antropoteológica denunciadora do tradicional conflito das faculdades — «Como é que o intelecto e o afecto da alma racional são levados ao infinito?» — mas, antes, já o Mestre, seu interlocutor, havia indicado a possibilidade da coincidência do infinito com a simplicidade (noutro lugar ela aparece-nos ainda veiculada na linguagem peripatética do acto e da potência ([1])). Ele visa assim consolidar o desenvolvimento de uma cadeia quer cognitiva quer afectiva que garanta a união sem identificação ontológica: «[...] algo é tanto mais simples quanto mais unidade há na sua capacidade e a capacidade é tanto mais infinita quanto mais multiplicada; por isso o Verbo divino, pelo facto de ser simplicíssimo e infinitíssimo, e embora por isso esteja todo onde quer que está, nunca todavia está circunscrito nem está delimitado por qualquer criatura [...] até exceder a sua capacidade». Pelo seu tom, contexto, e sobretudo pela sua economia mental «cristomediática», e não fora o seu contexto cognitivo ser no fim de contas a teoria das ideias, esta passagem far-nos-ia pensar indisfarçavelmente num pequeno e magnífico texto de Nicolau de Cusa *(De Visione Dei XX)* relativo ao modo como a atracção da natureza humana pela divina se pode elevar no modo mais elevado tendo Jesus como união ([2]).

([1]) Cf. *Horologium...*, p. 109.

([2]) Eis o texto, em tradução de J. M.ª André *(Nicolau de Cusa A Visão de Deus,* Lisboa, 1988, pp. 211-12): «[...] a natureza humana não pode passar à união essencial com a divina, assim como o finito não pode unir-se infinitamente ao infinito. Passaria, pois, à identidade com o infinito e assim deixaria de ser finito, se dele fosse verdadeiro o infinito. Por isso, essa união, pela qual a natureza humana está unida à natureza divina, não é senão a atracção da natu-

Segundo André do Prado, então, seriam seis os modos de levar ao máximo limite, ao infinito, a possível união: pela fé, raciocínio, admiração, visão, superação e compreensão (*Horologium...*, p. 243). Concretizando: o acto de crer, a *fé* (*credendo*), é uma via imperfeita; o acto de raciocinar (*arguendo*) e o de admirar (*admirando*) pertencem à chamada via progressiva; o acto da visão (*contuendo*) e o da superação (*excedendo*) referem-se à consumação da via na pátria celeste — por fim, o acto de compreender (*compreendendo*) é apanágio da suprema perfeição. Razão e admiração contemplam a imensidade divina, mas só pela visão nos tornamos deiformes cuja última expressão, o acto excêntrico da superação, nos aparece descrita nos moldes eudaimonistas do gozo divino, da ebriedade provocada pela graça mais do que excelente.

Enquanto lugar da união das duas naturezas, a divina e a humana, Cristo é o modelo do conhecimento finito que aspira ao infinito; ele — comenta o Infante em tom interrogativo — «compreende tudo o que compreende a sabedoria incriada, ainda que não compreenda a própria sabedoria incriada» (*Horologium...*, p. 243). Ao que o Mestre esclarece que Cristo *compreende* verdadeiramente (ao nível finito dos exemplares factivos e dispositivos, também finitos), mas o seu conhecimento é apenas de *superação* ao nível dos exemplares factivos representativos ou expressivos, que são infinitos e portanto incompreensíveis para a substância finita (*Horologium...*, p. 245).

Eis como se chegou à infinitude *in genere* que é limitada em relação à infinidade infinitamente infinita, sem deixar porém de partilhar do infinito que é o modo de o nosso autor pensar a temática neoplatónica como regresso ao Uno ou a Deus, ponto de partida do que anseia pela união deificante. Que a chave é neoplatónica cristã, não se prova tanto com o apoio, aliás notável, em Pseudo-Dionísio (em Portugal só nos séculos XVI e XVII é que este autor passará a ser sistematicamente estudado). Com efeito, ao abordar a diferença, em Jesus, entre o modo de compreensão e o modo de superação (*Horologium...*, p. 245), todas as marcas deste último — o conhecido domina o cognoscente, a inteligência é configurada pelo desejo, há uma tensão cognitiva, nada mais se pode aprender — nos remetem para a supremacia ontológica do Uno ou Deus radicalmente transcendente mas apelante. O que queremos dizer é que, apesar da importância de Pseudo-Dionísio, o *Horologium* parece conjugar aquele espírito augustino-dionisíaco

reza humana à divina num grau muito elevado, de tal maneira que a própria natureza humana como tal não possa ser atraída dum modo mais elevado. É, pois, máxima esta união da sua natureza humana como humana à divina, porque não pode ser maior. Mas não é máxima e infinita dum modo simples como é a união divina». Para uma abordagem mais vasta e de fundamentação, cf. Nicolau de Cusa, *De Docta Ignorantia III*, II-IV (ed. H. G. Senger, Hamburg, 1977), pp. 12-33.

(determinado outrora, *v. g.*, pelo Mestre Eckhart) da gramática da conversão com a tónica do êxtase cognitivo veiculado também numa linguagem que ainda cede o flanco à terminologia peripatética. Depois do que acima dissemos acerca do espírito e do programa harmonizador renascentista, este ponto afigura-se-nos pacífico.

Uma vez que não é possível precisar, por ora, a extensão da importância do grande (*magnus*) Pseudo-Dionísio (notemos que André do Prado dá relevo à sua doutrina do mal ([1])), terminaríamos a leitura do *Horologium* referindo-nos a uma derradeira marca facilmente descortinável, a da hierarquia enquanto princípio sagrado. Já aludimos à centralidade antropológica do pensar de André do Prado e ao modo como a doutrina da participação a pode determinar. Resta agora frisar que no modelo hierárquico proposto por Dionísio, mas seguramente interpretado à luz augustinista de Gregório Magno e de Hugo de São Victor (*Horologium...*, pp. 187-93), como era costume ainda então, o estatuto ontológico do homem surge-nos com um grau de participação elevadíssimo (acima dos demónios e das imagens, mas abaixo dos anjos), sinal da sua proximidade de Deus na escala dos seres criados, posição que deve ser lida no duplo dinamismo teológico (da adopção e da graça) da máxima recepção dos maiores dons e do lugar mais elevado possível entre os seres (*Horologium...*, p. 75). A falar verdade, a posição hierárquica do homem na grande cadeia do ser, e bem assim a questão em geral (e portanto também na sua quota-parte política) da hierarquia, obedece também em André do Prado à divulgação da descoberta dionisina do «princípio sagrado» feita por uma complexa tradição latina ([2]).

Há uma passagem essencial no *Horologium* (p. 187) indicativa da interpretação que o nosso autor faz dessa tradição. Depois de lembrar que Hugo traduz «hierarquia» por «princípio sagrado» (*sacer principatus*) ou «principados sagrados», o que denota uma clara inflexão política do termo que se não encontra no original, André do Prado descreve perante o infante D. Henrique uma tripla estratificação do poder: divino, angélico e humano; os dois últimos são feitos à semelhança do imediatamente superior e subordinados ambos ao primeiro. Este é um princípio basilar e universal, segundo o nosso autor: «Por essas hierarquias, i. é, pelos sagrados principados [*principatibus sacrais*] se rege todo o mundo, e nelas o supremo poder [*suma potestas*] é aquele que apenas manda e o inferior é o qual apenas é mandado, mas o intermédio [*media*] manda ao mais baixo e nele manda o superior. O supremo poder que é também o primeiro constitui abaixo de si o segundo e o terceiro nos anjos e nos homens em conformidade com a sua participação de

([1]) Cf. *Horologium...*, pp. 77-81.

([2]) Cf. W. J. Hankey, «Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas: Tradition and Transformation», in *Dénis L'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident.* Actes du Colloque International, edités par Y. de Andia (Paris, 1997), pp. 405-38, com ampla bibliografia.

poder [*participacione virtutis*] e cooperação na partilha desse poder [*cooperatrices consorcio potestatis*]. Dividiu os dons de poder [*dona virtutum*] e segundo a divisão de dons distribuiu os ministérios de poder [*officia potestatum*]; deu muitos dons e constituiu muitos poderes [*multas potestates*] e todos os dons de um só, e todo o poder sob um único e um só em todos e todos para um só [*et omnis potestas sub uno et unum in omnibus et omnia ad unum et in uno*].» (*Horologium...*, p. 187). Estes níveis de poder, que caem sob a alçada do teólogo (*demonstrat theologus*), o qual em todo o caso os distingue nos seus objectivos correspondentes (angélico, humano e divino), subdividem-se segundo a tradição, e André do Prado, que aqui está a tratar da hierarquia angélica, sublinha devidamente o papel dos intermediários que são iluminados pelos primeiros e iluminam os últimos. Ora, sem querermos tirar ilações precipitadas de um texto que — repetimos — tem como objectivo principal de discussão a angelologia (*Horologium...*, pp. 173-93), não podemos esquecer como era premente e controversa a questão do poder também em Portugal. Como sublinhava Joaquim de Carvalho, ao ver no pós-Aljubarrota o nascimento entre nós da verdadeira problemática política, os filhos de D. João I destacaram-se na sua discussão (1) também na esteira de (ou contra) S. Tomás de Aquino e Egídio Romano, e após as intervenções mais extremas de coturno averroísta, toda a Europa a discutia (2), sendo que o dinamismo da lógica triádica dionisina e proclusina não podia deixar de ter um enorme poder de atracção frente à lógica binária do augustinismo (Cidade de Deus *vs.* Cidade dos Homens, superior *vs.* inferior, interior *vs.* exterior, *exitus vs. reditus*, etc.). Um texto canónico-eclesiástico de referência política obrigatória, a Bula *Unam Sanctam* (1302) de Bonifácio VIII, que Francisco de Meyronnes fará seu (3), citará justamente Pseudo-Dionísio e a sua lei divina de redução dos inferiores aos superiores através dos intermediários, que assinala enfim a redução do poder temporal ao poder espiritual por intermediação de uma encarnação do poder na pessoa do Pontífice Romano (4). Tratava-se, porém, de uma tese cujo teor hierocrático jamais colheria vencimento na geração de Aviz por não se coadunar com as suas pretensões de hegemonia régia, e, não por acaso, na *Virtuosa Benfeitoria*, em vão se procurará qualquer referência à hierocracia (5). Ora,

(1) J. de Carvalho, *Obra Completa*, Vol. II (Lisboa, 1982), pp. 376-377.

(2) Cf. J. A. Watt, «Spiritual and Temporal Powers», *in* J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of medieval Political Thought e. 350-c. 1450* (Cambridge-New York, 1988), pp. 367 e segs.

(3) Cf. J. A. C. de S. Rodrigues, *art. cit.*; D. Luscombe, *art. cit.*; P. de Lapparent, «L'oeuvre politique de François de Meyronnes, ses rapports avec celle de Dante» *AHDLMA* 13 (1942), pp. 5-151.

(4) Veja-se a propósito, M. S. de Carvalho, «Da Abominação do Monstro. Igreja e Poder em Álvaro Pais», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 7 (1994), pp. 255-284.

(5) Cf. A. A. Coxito, «O Pensamento Político-Social na Virtuosa Benfeitoria», *Biblos* 69 (1993), p. 391.

no que toca ao *Horologium Fidei*, reparamos, antes de mais, na sugestiva omissão da *Hierarquia Eclesiástica* bem como de qualquer alusão ao Papa. Além do mais, quando o nosso autor se refere à hierarquia humana (*Horologium*..., p. 187), quando salienta a unidade do princípio do poder (*Horologium*..., pp. 81, 101), ou ainda quando alude à protecção temporal que a Igreja pode conceder (*Horologium*..., p. 439), fá-lo num âmbito textual que, se não podia pedir uma explícita discussão da problemática da relação entre os poderes, também não revela qualquer cedência a uma tese como aquela de Francisco de Meyronnes para quem competia aos hierarcas a transmissão do poder para os monarcas. Argumentos *a silentio* valem o que valem, pelo que, por isso, também não podemos escamotear o facto da superioridade da hierarquia angélica (*Horologium*..., pp. 111, 183-187) em relação à comunidade humana, e o seu relevo sobretudo do ponto de vista da transmissão hierárquica que lhe é intestina, aspecto que sempre servira aos hierocratas para modelar uma absoluta e completa subalternização dos seres. Contudo, se não nos enganamos, cremos que só a elucidação das páginas tão interessantes que André do Prado dedica à noção de igreja (*Horologium*..., p. 425 e. o.) poderão ajudar a definir qual o seu ponto de vista nesta polémica política.

No estudo seminal, nos seus elementos histórico-biográficos, que citámos, Sousa Costa chamava «escotista» a Frei André do Prado ([1]). Trata-se — deve dizer-se — de uma classificação assaz disseminada, embora, a nosso ver, a classificação mereça ser repensada, pelo que gostaríamos de a deixar ainda em aberto após as palavras que se seguem. Ao lermos o *Horologium* salta à vista o facto de, entre os autores franciscanos, se referir explicitamente Ockham e não João Duns Escoto. É certo que o *Liber distinctionum* é um trabalho feito na esteira de Francisco de Meyronnes, e que pelo menos no Capítulo V do *Horologium* se pressente a sua presença, não obstante o nosso autor o mencionar em toda a obra apenas sete vezes ([2]); todavia, sabemos igualmente como a independência dos «escotistas» em relação a Duns Escoto é assinalável. Ludger Honnefelder mostrou-o a propósito da feição nominalista de Alnwick e do pendor platónico de Francisco de Meyronnes, ambos personalizando, de facto, duas linhas distintas da escola ([3]); também Paul Vignaux estudou em 1962 com pormenor o platonismo deste último, ali distante do

([1]) Vd. também M. da C. Freitas, «Escotismo em Portugal» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. II (Lisboa, 1990), p. 186; P. Comes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa* (Lisboa, 1987), p. 89.

([2]) Cf. *Horologium*..., pp. 227, 277, 331, 341, 385, 439 e 449.

([3]) L. Honnefelder, «Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbildung in der mittelalterlichen Philosophie», in *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, edited by M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (Leiden-New York-Köln, 1995), pp. 249-262.

seu mestre Escoto ([1]). Pela nossa parte, também já tivemos a oportunidade de insistir no facto de que o que caracteriza o movimento intelectual franciscano é a sua grande diversidade. Ora, se não nos enganamos, o *Liber distinctionum é* um bom exemplar a confirmar o bem fundado da nossa tese em âmbito historiográfico.

Há um facto histórico curioso que gostaríamos de lembrar porquanto ele ajuda a explicar a redacção do *Liber distinctionum.* Uma lista de 1396 da Biblioteca antoniana dos franciscanos de Pádua elenca 12 obras de Duns Escoto e só 6 de Meyronnes; todavia, em 1449, já serão 23 as de Meyronnes contra apenas 16 de Duns Escoto ([2]). De igual modo, no século XV, Guilherme de Vaurouillon traça um elogio tal de Francisco de Meyronnes que chega ao ponto de o elevar ao nível de um Henrique de Gand ou de um Egídio Romano ([3]). Isto mostra-nos, sem qualquer dúvida, a importância do frade provençal no interior de uma ordem que, não obstante o relevo de Boaventura e de Escoto, sempre privilegiou uma salutar relativa independência mental, conforme — repetimos — sugeríamos noutra ocasião ([4]). O *Liber distinctionum* surge-nos como um florilégio ordenado alfabeticamente *(in abcedarii)* «quase todo inspirado no *Conflatus* de Francisco de Meyronnes cujo ensinamento refulge como o Sol e como a Lua» ([5]). O *Conflatus,* vale a pena lembrar, é uma versão mais longa e trabalhada do primeiro livro do *Comentário às Sentenças* (de 1321); dado que este só fora dado a lume numa *reportatio,* o *Conflatus* tem a particularidade de haver recebido de facto a chancela do próprio autor e, como o seu título indica, trata-se de uma colecção de várias opiniões de mestres juntamente com as do próprio autor ([6]).

Também o *Liber distinctionum* atribuído a André do Prado, se testemunha claramente a importância de Meyronnes no seio da ordem franciscana nos princípios do século XV, não é uma ordenação alfabética exclusivamente das ideias do frade provençal. Longe disso. O seu autor refere expressamente que se trata de uma obra «escotizante», na ampla acepção do neologismo, pois se nos confessa que a inspiração (*spiraculum*) em Francisco é basilar, também nos informa encontrarem-se

([1]) P. Vignaux, «L'être comme perfection selon François de Meyronnes», artigo recolhido em idem, *De Saint Anselme à Luther* (Paris, 1976), pp. 253-318. Porém, a questão da fidelidade ainda permanece em aberto; assim, *v. g.*, L. Cova, (*art. cit.*) sublinha a ortodoxia escotista de Meyronnes.

([2]) Cf. C. Bérube, «La première...», p. 14.

([3]) Cf. J. Antonio Merino, *História de la Filosofia Franciscana* (Madrid, 1993), p. 392.

([4]) M. S. de Carvalho, «Em torno...»; recorde-se que o carmelita português João Sobrinho (1486) também conhece bem Francisco de Meyronnes; cf. o nosso «Conspecto do Desenvolvimento da Filosofia em Portugal (séculos XIII-XV)», *Revista Española de Filosofía Medieval* 4 (1997), p. 146.

([5]) *Liber...*, fol. Irb: «fere totum spiratum a *Conflatu* Francisci de Maironis cuius doctrina fulget ut sol et luna...».

([6]) Cf. B. Roth, *Franz von Meyronnes...*, pp. 99, 56 e 148.

no *Liber* opiniões alheias, como as do Doutor Subtil e as do metafísico Nicolau Bonet († 1343) — um discípulo daquele (e bem assim de Gerardo de Odo), que pode ter sido o primeiro autor a distinguir entre *metaphysica e theologia naturalis* —, além, é claro, de opiniões de outros escotizantes ([1]). Atrevemo-nos mesmo a dizer que o lugar de Bonet no *Liber distinctionum* mereceria um estudo atento ao lado do de Francisco de Meyronnes.

Quanto aos motivos subjacentes à redacção, o autor não é menos claro, como notou Sousa Costa: a colectânea foi ordenada (*collige et ordinata*) a pedidos instantes do já citado Frei Pedro, entre outros confrades, a fim de que os estudantes pobres (*pauperes studentes*) pudessem aproveitar mais do estudo da Sagrada Escritura.

Como dissemos no princípio, o facto de o *Liber distinctionum* não se encontrar ainda editado (o que aliás urge) leva-nos a alguma contenção no seu tratamento, sobretudo, e explica o silêncio quanto à sua (possível?) relação com a matéria mental do *Horologium Fidei*. Contentemo-nos com uma sumária apresentação.

O Liber distinctionum encontra-se num manuscrito (adiante identificado), hoje em Oxford, copiado por várias mãos, composto de 108 *folia* (sem numeração) a duas colunas (e com um espaço *in albis*, fol. *65vb),* que o último copista testemunha ser obra reproduzida em Pádua no ano de 1429, ou seja, apenas 13 anos após a sua composição na cidade de Bolonha ([2]). Desprovido do *incipit* tradicional (o texto abre à boa maneira de Francisco de Meyronnes, abruptamente, com uma citação da Escritura, *Provérbios: 27, 25),* pode ler-se porém no seu final «Explicit *Liber distinctionum* [...] secundum ordinem alphabeti» (fol. 108v), pelo que este (mais do que *Spiraculum...*) deverá ser o título a preferir (o que, aliás, a análise das ideias poderá chegar a confirmar caso se descortine uma influência sobretudo estrutural de Meyronnes).

Com efeito, esta particularidade alfabética da obra, que trai claramente o seu estatuto escolar e é um curioso exemplar do estado da educação filosófico-teológica dos minoritas italianos nos princípios do século XV, ocupar-se-á de vários temas cuja importância dificilmente poderíamos subestimar. Assim, e sem visarmos qualquer exaustividade na enumeração seguinte, tratam-se matérias, de extensão muito irregular, tais como: abstracção (fol. lv); acidentes (fol. 3r); acção (fol. 3v); atributos

([1]) *Liber...*, fol. Irb: «[...] spirat doctrina Francisci et Doctoris subtilis et Boneti metafisici et omnium scotizantium». Como é óbvio, preferimos a designação de «escotizantes» à de «escotistas», esta última mais afim ao pensamento específico de João Duns Escoto.

([2]) *Liber...*, fol. 109r. Agradecemos ao nosso colega Pedro Calafate, da Universidade de Lisboa, a cedência da reprodução deste ms. com que trabalhámos; contudo, o facto de termos apenas compulsado fotocópias impede-nos uma descrição mais completa e/ou mais rigorosa. Agradecemos também ao nosso colega E. Peter Bos, da Universidade de Leida, a disponibilidade manifestada em pronunciar-se sobre alguns aspectos de interpretação do *Liber distinctionum.*

(fol. 5r); afirmação (fol. *5v);* agente (fol. 5v); alma (fol. 6v); amor (fol. 8r); apreensão (fol. 8r), apetição (fol. 8r); agnição (fol. 11r); conceito (fol. 13r); compossibilidade (fol. 15r); contradição (fol. 16v); criação (fol. 18r); demonstração (fol. 18v); dependência (fol. 19r); ente (fol. 20r); essência (fol.25r); «essenciais» (fol. 26v); emanação (fol. 27r); *ser/esse* (fol. 30r); igualdade (fol. 31r); eternidade (fol. 31r); formalidade (fol. 33r); fruição (fol. 34v); hábito (fol. 39v); identidade (fol. 41r); infinito (fol. 41v); intelecto (fol. 44r) inteligência (fol. 46r); matéria (fol. 51r); medida (fol. 52v); mudança (fol. 55r); natureza (fol. 56r); negação (fol. 58v); conhecimento/*notitia* (fol. 59v) — *notitia intuitiva* (fol. 61r) e *notitia abstractiva* (fol. 61V) — ; números (fol. 62v); objecto (fol. 63v); ordem (fol. 65v); oposição (fol. 68v); paixão (fol. 68v); perfeição (fol. 70v); potência (fol. 79r) — *potentia volitiva* (fol. 79r), *potentia executiva* (fol. 79v), *potentia absoluta* (fol. 79v), *potentia generandi* (fol. 80v), *potentia essentialis et actualis* (fol. 82r), *potentia activa* (fol. 82v) —; proposição (fol. 83r); qualidade (fol. 84r); quantidade (fol. 84v); quididade (fol. 85r); relação (fol. 88r); sacramento (fol. 93r); Espírito Santo (fol. 97r); transcendente (fol. 100v); verdade (fol. 103v); pensamento/*verbum nostrum* (fol. 104r); universal (fol. 107r); ideias (fol. 107v).

Estamos em crer que este elenco incompleto é suficientemente interessante para suscitar futuro interesse científico nacional. Tal como se lê no Prólogo do *Liber distinctionum,* se a obra tem um cunho de divulgação académica (*inveniri faciliter, faciles legi possent,* etc.), ela não é alheia a uma posição de fundo, de cariz metodológico e epistemológico, que a parece governar na íntegra. Pensamos sobretudo na tomada de posição frente à metodologia das *Sentenças* (*per disctinctiones scilicet et quaestiones*) — possibilitando um acesso rápido, mas selectivo ou orientado — e numa outra razão, de cariz epistemológico, que considera o estudo da Sagrada Escritura não alheio à ordem e à beleza (*ordinem et modum requirit ut pulchre informet*). Neste último caso, o autor alude ao campo das ciências — como a consonância na música, a composição na retórica, a pertinácia na lógica, a concordância na gramática — de onde apela ao ideal harmónico de que decerto o desenvolvimento do *Liber* seria a concretização.

Na impossibilidade referida de tratarmos devidamente o *Liber distinctionum,* optámos por uma referência directa, sem dúvida sugestiva, ao exame feito ao tema das ideias. Já será claro como ele é significativo no pensar do franciscano, e também não será menos certo considerar-se que a posição mental de um autor se pode determinar com base no estudo deste tópico. O capítulo dedicado às ideias (*ydeæ*) dá testemunho seguro dos três principais interlocutores de André do Prado em torno dos quais se deverá chegar a desenhar o horizonte mental do autor. Dividindo-o em três partes — a primeira sobre Meyronnes (*Conflatus 1,* 47, qu. 1), a segunda sobre Bonet (*Metaphusica* VII e VIII) e a terceira sobre Duns Escoto (*Ordinatio*) — o autor do *Liber distinctionum* parece não fazer mais do que recolher

os passos selectos daqueles autores que esclarecem o estatuto das ideias. Já não seria pouco — note-se — dado o alegado carácter «manualístico» da obra. Contudo, apesar de, por exemplo, quanto ao *Conflatus*, o autor o citar quase literalmente (chegando ao ponto de utilizar a mesma remissão de Meyronnes, para as *83 Questões* de Santo Agostinho), ele não o segue na totalidade. Acompanhará Meyronnes, é certo, no quadro mais geral da teoria — a inflexão platónica —, também como ele distinguirá uma via metafísica e uma outra teológica no acesso a tal teoria, mas o acordo terminará ao tentar-se interpretar no quadro do ensinamento da *Metafísica* de Bonet a quota-parte do estatuto metafísico da ideia — «quiditas contrahibilis universalis segregatus a singularibus» (*Metaph.* VII) e «ideas metaphysice est forma exemplariter concernens formam universalem» (*Metaph. VIII*) (*Liber...*, fol. 108rb.) — numa direcção, portanto, que está longe de se inspirar de modo integral no autor que, alegadamente, refulge como o sol e como a lua.

Julgamos poder concluir, provisoriamente, estarmos perante um autor que não se exime a tomar posição no complexo âmbito dos escotizantes sem alinhar de modo disciplinado por apenas uma *auctoritas*, e o seu texto ser um precioso testemunho da recepção deste variegado movimento, designadamente na Itália franciscana do eixo Bolonha-Pádua. O valor e a elevação dessa independência, e bem assim a sua compatibilidade com os ensinamentos dados ao infante D. Henrique, é assunto que ainda ficará a aguardar leitores temerários e investigadores sérios.

OBRAS:

André do Prado — *Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique.* Edição do ms. Vat. lat. 1068, tradução, introdução e notas por Aires A. Nascimento (Lisboa, 1994).

Liber distinctionum. Biblioteca Bodleiana (Oxford), Ms. Cod. Canon. Script. eccl. 398.

BIBLIOGRAFIA

Lopes, F. F., «As escolas franciscanas portuguesas de 1308 a 1517», *Colectânea de Estudos* 4 (1948), pp. 79-98.

— «À volta de Fr. André do Prado (século XV)», *Colectânea de Estudos* 2 (1951), pp. 121-132.

Martins, M., «O diálogo entre o Infante D. Henrique e Fr. André do Prado», *Revista Portuguesa de Filosofia* 16 (1960), pp. 281-295.

Martins, M., «O Livro que o Infante D. Henrique mandou escrever», *Brotéria*, 71 (1960), pp. 195-206.

Rodrigues, I. S., «Autores franciscanos portugueses do século xv», *Itinerarium* 28 (1960), pp. 221-226.

Martins, M., «O Diálogo do Infante D. Henrique com Frei André do Prado, no "Horologium Fidei"», *Estudos de Cultura Medieval* (Lisboa, 1969), pp. 135-163.

Costa, A. D. de S., «Mestre Frei André do Prado, desconhecido escotista português do século xv — professor nas Universidades de Bolonha e da Cúria Romana», *Revista Portuguesa de Filosofia* 23 (1967), pp. 293-337.

Dinis, A. J. D., *Monumenta Henricina IX* (Lisboa, 1968), pp. 356-358.

Costa, A. D. de S., «Os franciscanos Frei André do Prado, regente da cátedra de Teologia no Colégio, professor na cúria papal, e Pedro Álvares, capelães em 1414--1415», *in* idem, *Portugueses no Colégio de S. Clemente e Universidade de Bolonha durante o século xv* (Bolonha, 1990), vol. 1, pp. 48-60.

Pontes, J. M. da C., «André do Prado», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 5 (Lisboa, 1992), pp. 739-740.

Nascimento, A. A. do, «André do Prado, Frei», in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Organização e coordenação de G. Lanciani e G. Tavani (Lisboa, 1993), pp. 53-54.

— «Introdução», in *André do Prado — Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique*. Edição do ms. Vat. Lat. 1068, tradução, introdução e notas por Aires A. Nascimento (Lisboa, 1994), pp. 5-28.

— «O Diálogo de André do Prado com o Infante Dom Henrique: o "Horologium Fidei"», *Mare Liberum* 7 (1994), pp. 85-104.

Xavier, M.ª L., «André do Prado, Horologium Fidei», [recensão] *Philosophica* 7 (1996), pp. 179-184.

Souto, M. F. F., *A Problemática Filosófico-Teológica da Criação no «Horologium Fidei» de André do Prado*. Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval (pro manuscripto), Faculdade de Letras (Porto, 1997).

Carvalho, M. S. de, «Die Dionysius-Rezeption im portugiesischen Mittelalter», *Archiv für mittelalterlichen philosophie* (1999) [no prelo].

Capítulo Quatro

Frei Gomes de Lisboa

Joaquim Cerqueira Gonçalves

I

Mais um pensador português (1) do qual teremos de nos aproximar seguindo a pista dos seus textos. É, aliás, uma mediação segura, pois a obra é certamente a melhor expressão da vida do autor. Sabe-se, por outro lado, como os escolásticos

(1) «D Fr Gomes de Lisboa cujo apelido declara a Pátria donde era natural.»
Assim inicia D Barbosa Machado as referências a Gomes de Lisboa em *Biblioteca Lusitana*, 2.ª ed., T. N, 1931, p. 355.
Se fosse exclusivamente identificado por *Gomes Hispano*, poderia entrar em controvérsia o seu lugar de origem. Mas não é essa talvez a sua designação mais comum, convergindo todas as outras para manter a de Gomes de Lisboa como a mais adequada.
Vale o trabalho apontar alguns dos variados apelidos com que é identificado.
— Simplesmente GOMETIUS, índice de celebridade. Assim, *Supplementum et Castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S Francisci a* WADDINGO *alnsque descriptos cum adnotationibus ad Syllabum Martyrum corumdem Ordinum Opus Posthumum Fr Jo.* HYACINTHI SBARALEAE *Minor. Conventual. Theolog. Magistri, Edit. Nova, Romae* MCMVNI; Luca Pacioli, *De Divina Proportione*, ed. Fontes Ambrosiani in lucem editi cura et studio Bibliotecae Ambrosianae XXXI, Milano, 1956; REVERENDI DOCTORIS IACOBINI MALAFOSSI PEDE-MONTANI BARGN *Minoritae Conventual. Theologi praestantissimi Super primum Sentent. Doctoris Subtilis Theologorum principis Joannis Scoti exactissima enarratio*, Patavn MDLX.
— Gometius Hispanus ou Hyspanus e ainda Ispanus. Ver *Gometius hispanus Ordinis Minorum Magnifico Anselmo Meie mantuano. S.*, que inicia a obra que temos entre mãos para comentar; Francesco Malaguzzi Valeri, *La Corte di Lodovico il Moro. Le Arti Industriali. La Letteratura. La Musica*, Milano, 1923; Bibl. Univ. di Pavia, *Archivio Antico Univ. I, Ruoli e Tabelle dei Professori dell'Università de Pavia* (1406 fino 1602) com alcune lalune. Originali).
— Gometius Lusitanus. Ver *Lectura Resolutissima et apicem Scoticum attingere volentibus vtilissima fratris Joannis Vigerii Januensis sacre theologie eximn Professoris: Totius Ordi. Minorum Conventualium Vicarii Generalis Apostolici: super Primo libro sententiarum Doctoris Subtilis Joannis Scoti Theologorum principis* [...];
— Gometius Portugalensis. Ver *Codex Diplomaticus Ord. E. S. Augustini Papiae*, vol. N (Ab anno MCCCCI ad annum MD), Papiae, MDCCCCVI; também na já citada obra de João Vigério.

gostavam de se esconder por detrás da obra, talvez por terem consciência de que a verdade não lhes pertence ou de que os excede. O texto de Frei Gomes de Lisboa, que vamos analisar, é a *Questão muito útil sobre o Objecto de qualquer Ciência, e principalmente da filosofia Natural* (*Quaestio perutilis de cuiuscumque scientiae subiecto, principaliter tamen naturalis philosophiae*) ([1]).

Se os dados biográficos são deficientes e precários, é talvez possível e útil pressentir os ambientes culturais que assistiram à elaboração de sua obra, podendo mesmo constituir uma forma de compromisso entre o elemento histórico, de que não dispomos em suficiente proporção, e a abstracta expressão filosófica ao alcance de nossa análise.

Gomes de Lisboa frequentou e viveu os centros universitários de Itália de quatrocentos e quinhentos ([2]). Foi lá que ele filosofou, o mesmo é dizer, foi com e

— Gometius Ulyssiponensis. Ver a referida obra de Sbaraglia, bem como a de João Vigério e ainda a de Francesco Malaguzzi Valeri, que o designa por Gomes de Lisboa e Gomez Di Lisbona; A. Corradi, *Memorie e Documenti per la Storia deil'Università de Pavia e degli uomini piu illustri che v'insegnarono*, Parte 1, Serie dei Rettori e professori con Annotazioni, Pavia, 1878.

([1]) Devemos o conhecimento deste texto a Artur Moreira de Sá que, aproveitando uma referência de Joaquim de Carvalho («No seu raríssimo opúsculo do qual encontramos um exemplar na Biblioteca Columbina de Sevilha, ocupa-se Gomes de Lisboa do conceito e objecto da Filosofia natural.», «História de Portugal», dita de Barcelos, *Cultura filosófica e científica*, Vol. IV, p. 514), se deu ao cuidado de a fotocopiar na Biblioteca Colombina de Sevilha e de tornar possível o seu aparecimento em tradução portuguesa, podendo ser consultada em *Frei Gomes de Lisboa, «Questão muito útil sobre o Objecto de qualquer Ciência, e principalmente da Filosofia Natural». Estabelecimento de texto e tradução do Dr. Miguel Pinto de Meneses e introdução do P. Dr. Joaquim Cerqueira Gonçalves* O. F. M., Ed. Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1964.

O texto que apresentamos agora reproduz, fundamentalmente, o que se destinou à Introdução a essa edição (pp. 5-27).

De Frei Gomes de Lisboa escreve Joaquim de Carvalho: «A sua biografia é, em rigor, desconhecida [...].» «Gomes de Lisboa e o Averroísta Nicoletto Vernia», em *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XV*, Acta Universitatis Conimbrigensis, Vol. I, Coimbra, 1949, p. 177.

Sobre a importância filosófica de Gomes de Lisboa, depõe ainda Joaquim de Carvalho: «Para o estudioso moderno, o seu semblante e a sua expressão literária não tem feições que seduzam; não obstante, a controvérsia em que participou o nosso compatriota como que simboliza a agonia de um velho debate medieval. Ele apresenta, pelo menos, o mérito positivo de haver concorrido para se repensar o conceito de matéria [...] e para estabelecer a concepção da Física como ciência natural, autónoma e isenta de considerações qualitativas e finalistas». (*Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XV*, p. 281.)

([2]) Depois de efectuar os primeiros estudos, cursou teologia em Paris. «Estudou Teologia em Paris, retirando-se depois para a Itália, onde demorou até à morte.» Queiroz Velloso, *Bibliografia Geral Portuguesa*, N, P. XVIII.

Também Diogo Barbosa Machado, *ob. cit.*, p. 355, se refere ao seu estudo em Paris; Joaquim de Carvalho, *História de Portugal*, já citada, p. 514, afirma ainda: «Em Pádua aparece-nos, por volta de 1495, o franciscano Gomes de Lisboa como crítico de Nicoletto Vernia [...].»

nesse ambiente que ele dialogou, não sendo difícil tocar essas pequenas-grandes amarras que o situam num tempo e num espaço relativamente bem definidos.

Joaquim de Carvalho entrevira-o embrenhado em contendas averroístas, inferência perspicaz e lógica da análise desta obra. No entanto, basta pressentir a aragem averroísta para logo nos convencermos de que aí o vento segue os mais desencontrados rumos, não sendo pequena tarefa a de se encontrar um critério seguro de orientação. Não é mesmo suficiente saber-se que Gomes de Lisboa era um antiaverroísta, designação lacónica que a nada conduz, dada a ignorância das polifacetadas tendências do averroísmo e de seus respectivos contentores. Nem ainda a sua condição de cristão e de teólogo se pode considerar argumento decisivo, pois, não raro, os mesmos cristãos se repeliam em nome da fé, imputando heresias de carácter averroísta a quem se julgava ser lídimo defensor do Evangelho.

Convém, entretanto, conservar a ideia de que dum pensador acorrentado a controvérsias averroístas se trata, não para repousarmos na comodidade dum rótulo, mas antes para melhor interpretarmos a complexidade dum pensamento difícil.

Gomes de Lisboa vai pronunciar-se sobre os problemas filosóficos do tempo (entre os quais figuram algumas questões levantadas pelos averroístas) debaixo de certas perspectivas que importa acentuar:

— Como *teólogo*. Estamos antes e acima de tudo perante um grande teólogo ([1]).

— Como *filósofo* ([2]). Nunca talvez, como na teologia cristã, se exigiu um maior esforço filosófico para resolver as aporias que pareciam latentes nas verdades

Não dispomos de cronologia exacta de seus itinerários por terra de Itália, mas ser possível situá-lo nas regiões de Pádua e Pavia já vale muito para a interpretação de seu pensamento.

Para o identificar como membro do corpo docente da universidade de Pavia, ver A. Corradi, *Memorie e Documenti per la Storia dell'Università di Pavia degli uomini piu illustri che v'insegnarono, Parte 1 — Serie dei Rettori e Profesori con Annotazioni*, Pavia, 1878.

«Gomes de Lisboa e o Averroísta Nicoletto Vernia», in *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XV*.

Sobre o terrível emaranhado da filosofia averroísta, consultar, entre outras, a obra de Bruno Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo Padovano del secolo XIV al XVI*, Universitá degli Studi di Padova, Centro aristotelico, Ed G. C. Sansoni, Firenze, 1958, particularmente o último capítulo, pp. 443 e segs.

([1]) «Gometius Ulyssiponensis Min. Conv. Sac. Theol. Doctor insignis, in Philosophicis Theologicisque facultatibus praestantissimus [...] vir doctissimus [...] Eum Theologum sublimen, et magnae aestimationis in Aula Ducis Ludov. Sfortiæ Fr. Lucas Paciolus anno 1497, in Epistul. Praemissa Operi de divina proportione.»

Foi talvez a função de teólogo que Joaquim de Carvalho esqueceu no pertinente comentário ao pensamento de Gomes de Lisboa na já citada colectânea *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XV*.

([2]) Não resistimos a apresentar parte do louvor que o estro de Henrique Caiado lhe dispensou: «Tu rerum causas nosti, tu mystica sacra, / Quæque sub obscura nube latera solent. / / Occuluit natura nihil tibi: tu potes ipsos / Sublimi haud dubie sacandere mente polos.» *Biblioth. Hispan.* part 1, t. 2, 1.10, c. 16, n. 876.

relevadas. Assim se compreende o fervor dispensado à preparação especulativa do teólogo. Se, ao contrário do que sucede com N. Vernia, a função do filósofo não é independente da do teólogo, é precisamente, como veremos, uma estrutura filosófica, a fim de nela apoiar a compreensão teológica, o fito da especulação de Gomes de Lisboa.

— Como *escotista*. Sempre se considerou um herdeiro do pensamento escotista [1] e não é por acaso e sem ressonâncias que alguém se deixa penetrar de tal espírito. Mais do que o testemunho de seus contemporâneos, valerá, para acentuar a intensidade dessa orientação, a análise da obra que temos entre mãos.

— Como homem penetrado das exigências filosóficas da sua *época* e situação *geográfica*. Gomes de Lisboa está atento aos movimentos intelectuais do tempo e neles entra em atitude conciliadora [2], tal como o anjo da paz surgindo no meio ou imediatamente após lutas estéreis, que a nada conduziram. *Teólogo,* nem sempre a filosofia averroísta se poderia congraçar com as exigências da verdade cristã; *escotista*, nem sempre a condescendência com Aristóteles, interpretado duma certa forma, era possível com o alto significado da verdade para alguém que optou pelo caminho difícil do Doutor Subtil. Mas o nosso compatriota vai tentar a síntese, não condescendendo e sim interpretando, não rejeitando mas antes aproveitando

---

[1] Tanto o engenho filosófico de Gomes de Lisboa como a sua afinidade com o espírito do escotismo são pomposamente revelados por João Vigério, que publicou os comentários do nosso compatriota ao *I Livro das Sentenças* do Doutor Subtil, em carta introdutória dirigida ao Papa Clemente VII. Eis o frontispício da obra: «Lectura Resolutissima et apicem Scoticum attingere volentibus utilissima fratris Joannis Vigerii Jannensis sacre Theologie eximii Professoris: Totius Ord. Minorum Conventualium Vicani Generalis Apostolici: super Primo libro sententiarum Doctoris subtilis Joannis Scoti Theologorum principis: In qua omnes fere dificultates ac apparentes contradictiones que in quatuor libris sententiarum et quolibetalibus eiusdem doct. questionibus hactenus latitarunt: miro ingenii acumine dissoluuntur: totaque littera Primi libri sic in ea exponitur et enucleatur ut tamquam lux emicans facillime intuentibus clarescat.»

Joaquim de Carvalho, no referido trabalho «Gomes de Lisboa e o Averroísta Nicoletto Vernia», também o integra na linha ideológica escotista.

Finalmente, o número de comentários feitos por Gomes de Lisboa à obra de Escoto é já significativo de seu pensamento. Além do que acabamos de referir, anotamos ainda *Lectura super quatuor libros Sententiarum, MS.*, não esquecida tanto por D. Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, IL p. 355, como por *Bibliografia Geral Portuguesa*, IL p. 447; *Quaestiones quodlibeticae in via Scoti* M 5., também referida pelos mesmos e ainda por Sbaraglia, *ob. cit.*, p. 327, sob o título *Gometii Minoritae Quaestiones quodlibetales in via Scoti.*

[2] É o próprio João Vigério que, na referida carta a Clemente VII, retrata magnificamente a atitude *conciliadora* de Gomes de Lisboa: «[...] solus mihi præceptor reverendos magister Gometius lusitanos, qui tum in legendo, tum in disputando: cæterorum doctorum disciplinas solebat longe melius explanare, et opiniones ad invicem conciliare: quod illi magis peculiare erat quam credendum sit: quod si ipsimet auctores præsentes extitissent facere fortasse non potuissent [...]».

o que até aí estivera simplesmente implícito. Será no próprio campo filosófico que ele procurará processo de aproximar e unir os espíritos. A perseguição duma nova e inédita perspectiva, que antes sirva para unir e nunca para afastar, parece-nos constituir uma das facetas marcantes da alma de Gomes de Lisboa.

É sobretudo digna de nota a forma como ele realiza essa síntese, aprofundando cada vez mais as exigências da razão, o que equivale frequentemente a uma nova interpretação de Aristóteles — também ainda considerado por ele a Filosofia ([1]) — e de Averróis, ao mesmo tempo que rejeita outras interpretações, bastante comuns aliás, do *Filósofo* e do *Comentador.*

O nosso Autor supera aqui o próprio Escoto. Efectivamente, o Subtil iliba, por vezes, Aristóteles, mas condena, não raro, Averróis, esse *maledicus Averroes* ([2]).

A filosofia e a teologia encontram nele harmoniosa conciliação, eliminando o perigo da *dupla verdade,* presente na atitude do seu interlocutor Nicoletto Vernia.

Finalmente, a harmonia entre o formalismo científico e as implicações metafísicas da lógica aristotélica atingiu em Gomes de Lisboa um equilíbrio, raramente superado.

II

A questão debatida nesta obra teve o estímulo duma outra, do mesmo género, da autoria de Nicoletto Vernia ([3]), cujo título ([4]) denota já as afinidades da problemática.

Gomes de Lisboa alude a Nicoletto Vernia com uma breve referência protocolar ([5]), insuficiente para destrinçar a comunidade de preferências intelectuais, que

([1]) «Minor probatur, quoniam natura ponitur a Philosopho et Commentatore secundo Phisicorum textu commenti tertii, ideo ab ipsa philosophia.»

([2]) Duns Escoto, *Ox.*, l. 4, dist. 45, q. 2, 11.6. Não devemos, porém, estabelecer uma distinção nítida entre Aristóteles e Averróis, pois é sabido como foi difícil purificar o primeiro dos veículos literários utilizados durante muito tempo pelos pensadores cristãos. Verdadeiramente, esse Aristóteles estava longe de constituir obra genuína do pensador grego.

([3]) Nicoletto Vernia é um discutido pensador da corrente averroísta, nascido à volta de 1420. Cresceu para as letras e para elas viveu, em Pádua, centro intelectual ao tempo marcadamente averroísta. Tal como outros pensadores da mesma ala, não é fácil retratar este médico que também cultivou a filosofia, antes mesmo da medicina. Não é possível destilar o grau de influência averroísta na sua obra. Vide Bruno Naedi, *Saggi sull'Aristotelismo Padovano dal secolo XIV al XVI,* Ed G. C. Sansoni, Firenze 1958, C. V e VI.

([4]) *Quæstio an ens mobile sit totius philosophiæ subiectum.*

([5]) «Scribis magnifice Anselme Meia in manus tuas incidisse quæstionem illam de subiecto naturalis philosophiæ a clarissimo ac summo philosopho Magistro Nicoletto Vernia theatino editam».

preocupara os dois. No entanto, ao longo da dissertação, pressente-se um interlocutor averroísta, disfarçado na roupagem abstracta da discussão do problema. Se o nome de Nicoletto não tivesse sido explicitado no início ou a sua obra se tivesse extraviado, seria plausível considerar o trabalho de Gomes de Lisboa inteiramente original e nunca o resultado dum diálogo. A ausência de espírito polémico, quase a tocar a frieza, muito contribui para induzir a um erro de interpretação, de forma a atingir o significado essencial. Se bem, como dissemos, sejam o teólogo e o apologeta a inspirar toda a argumentação, o ardor de proselitismo encontra-se muito distante das suas páginas.

Trata-se dum problema de lógica, e se, na Idade Média como hoje também, chegou a ser conflituoso, o nosso filósofo mantém a sobriedade e a rigidez dos que mais se preocupam com a verdade do que com a amizade.

Mas, convém não esquecer, o alvo do desacordo de Gomes de Lisboa não é de forma alguma um filósofo anónimo. É muito concretamente Nicoletto Vernia, embora com este possa estar uma legião, perfeitamente identificado pela grande cultura do teólogo franciscano.

Em linhas muito gerais, pretendia-se saber o que era a física, melhor ainda, qual o sujeito (diríamos hoje o *objecto)* da física, ou *filosofia natural,* para utilizar a sua própria linguagem.

Desde já, deve arredar-se todo o perigo de anacronismo científico, se se quer compreender o vigor mantido na disputa. A *física* de que fala Aristóteles e a exuberante tradição por ele generosamente subsidiada, não é a ciência física de nossos dias, pois aquela, pretendendo embora o rigor científico, nem por isso abdicava de suas preocupações filosóficas, enquanto os pruridos científicos da física moderna, intencionalmente e em si mesma considerada, prescindem do aspecto filosófico, deixando à filosofia da ciência esse estéril lazer.

Este problema, melhor ainda, esta debatidíssima questão, é analisada com uma roupagem tradicional ([1]), em que o Estagirita constitui ainda paradigma e obrigatório ponto de referência, se bem que o cenário aristotélico contribua para atraiçoar um mundo novo, desde há muito anunciado, e ao qual Gomes de Lisboa não era indiferente, particularmente em relação ao formalismo científico, para o qual encontrara estímulo na ordem franciscana a que pertencia e no espírito do escotismo por que optara.

([1]) Tanto Gomes como Vernia querem dirimir a questão como Aristóteles (*more aristolelico*) e em relação a este, mas enquanto o primeiro se abeira do Estagirita através de Escoto, Nicoletto segue a pista de Averróis, o que proporciona duas atitudes bem diferenciadas, não obstante a habitual reverência dispensada por Nicoletto a Duns Escoto (*salva reverentia tanti doctoris*), por vezes regateado aos escotistas.

Nicoletto tomará Aristóteles como a alta expressão da razão humana [1] e deixar-se-á invadir por um indignado espanto, frente à irreverência de alguns que lhe não poupam a religiosa adjectivação de *sacrílego* [2].

A opinião de Gomes de Lisboa relativa a Aristóteles, pelo contrário, deve colocar-se num meio-termo clarividente. A discrepância entre muitas teses cristas e o pensamento aristotélico fez estremecer a incondicional confiança no filósofo grego, muito embora S. Tomás de Aquino envidasse hercúleo esforço no sentido da sua reabilitação.

Gomes de Lisboa não estava isolado neste pleito. Duns Escoto, sempre rebelde a fanatismos e a cegas adesões ao peso da autoridade, conservara uma posição equilibrada. Aristóteles *errou* [3] por vezes, mas a sua filosofia deve antes considerar-se *incompleta* do que propriamente *errada*. Este equilíbrio da posição do Doutor Subtil valer-lhe-á, nem sempre acertadamente, o título de aristotélico, para Gomes de Lisboa até «o maior dos aristotélicos» [4].

Verdadeiramente, o filósofo olissiponense julga que, aliado a Escoto, estaria com Aristóteles e, com este, pisaria firmemente o caminho da verdade.

Entretanto, não é difícil espremer um pequeno conflito, disfarçado e mesmo inconsciente, entre Duns Escoto e Gomes de Lisboa. Estamos perante uma dificuldade suscitada pelo averroísmo. A sua solução implica um regresso a Aristóteles. E, para chegar ao Filósofo, poder-se-á abandonar o *Comentador?*

Enquanto o Subtil não poupa Averróis para salvar o Estagirita [5], Gomes de Lisboa tenta a conciliação dos dois, referenciando-os à verdade. Se uma certa má vontade proveniente das hostes do pensamento cristão alimentava uma violenta reacção contra Aristóteles (mais contra os aristotélicos e averroístas), seriam ainda os discípulos do Evangelho que, mesmo em nome dele, tentariam aproveitar o

---

[1] «Unde beatus Hieronymus de eo [Aristóteles] loquens scribens ad Eustochium de vita monachorum ait absque dubitatione prodigium grande quam miraculum in tota natura, cui ut pergit pene videtur infusum quicquid naturaliter capax est genus humanum.» *Quæstio an ens mobile sit totius philosophiæ subiectum*, in *Bibl. Apost. Vat.*, mc. II, 885, fol. 226.

[2] «Sed miror de istis [João Canónico e António André] qui cum tam pauca reverentia contra philosophum principem loquantur.» *Ibidem.*

[3] Entre outras opiniões erradas que Duns Escoto atribui a Aristóteles encontra-se esta: «Quod sint plures motores orbium [...], mundum fuisse ab æterno claudit contradictionem [...].» *Reportata*, II, 1, 3 e 4.

[4] «Ad hanc quæstionem dissolvendam imitaturus ad ungem subtilissimum doctorem Iohannem Schotum summum aristotelicum» (hic, p. 40).

[5] Assim se compreendem estas palavras de E. Gilson, «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, J. Vrin, Paris, 1927, p. 83, n. 1: «On remarquera toutefois que, dès à présent, il [Escoto] oppose la double autorité d'ARISTOTE et d'AVICENNE à l'autorité solitaire d'Averroès; c'est donc bien Avicenne qui représente pour lui l'interprète authentique de la pensée d'Aristote.»

cerne do aristotelismo. O espírito conciliador de S. Tomás de Aquino não é estranho a Gomes de Lisboa.

Nós, homens do século XX, não temos sensibilidade para este género de questões, e Joaquim de Carvalho considera este entretenimento de Gomes de Lisboa «um velho debate medieval» (1).

Ora, se não identificarmos a sua com a nossa física, verificaremos que o debate tinha para eles a mesma importância que representava para Kant a possibilidade duma ciência metafísica e revela um esforço aferível modernamente pela tentativa de M. Heidegger de elaborar uma ontologia.

Com efeito, fundamentalmente, não é a *física* a preocupação do nosso pensador do fim da Idade Média. Como teólogo, o objecto primeiro do intelecto humano constituía a sua maior inquietação filosófica, problema simultaneamente metafísico e gnosiológico (2). Era verdadeiramente uma metafísica, que servisse de apoio às difíceis análises dos problemas teológicos, o ponto nevrálgico da discussão. Também em Kant não faziam o monopólio da sua atenção de filósofo a *matemática e a física,* mas, sim, os transcendentes problemas éticos, em direcção aos quais indirectamente caminhava.

Concretamente, julgamos depreender o fundo de suas inquietações intelectuais, neste trabalho, nas coordenadas que vamos delinear.

Para fundamentar a *teologia,* importava saber se tudo se poderia reduzir à *física,* como alguns pretendiam (3). Para tal, avançando um pouco mais, era urgente averiguar se a própria *física* não implicaria uma *metafísica,* única forma de fundamentar uma teologia racional, que se não identificasse com a mesma *física* (4). Gomes de Lisboa, tal como Duns Escoto, sabia perfeitamente que se jogava a sor-

(1) *Gomes de Lisboa e o Averroísta Nicoletto Vernia,* in *ob. cit.,* p. 281.

(2) «L'argument qui veut que toute faculté ait un objet propre est d'une importance décisive [...].» E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot,* in *ob. cit.,* p. 112, n. 1, alude ao interesse que essa questão reveste em Escoto, para definir qual o objecto da metafísica. Com a mesma insistência o podemos transferir para Gomes de Lisboa.

(3) «C'est donc d'un véritable primat de la raison métaphysique qu'il s'agit ici: *Prima Scientia, scibilis primi.*» Também E. Gilson, *ibidem,* p. 99, comenta as preocupações de Duns Escoto, ainda aqui afins das do filósofo português.

(4) Esta é uma possibilidade de interpretação de alguns textos de Averróis, que, tomando Deus e as Inteligências separadas como o objecto próprio da metafísica, ajuntando ainda ser possível atingir Deus na física, elimina tanto a metafísica como a física. Ver boa exposição de E. Gilson, in *ob. cit.,* particularmente p. 94.

Aliás o equívoco foi legado ao *Comentador* pelo *Filósofo,* como se pode verificar através das seguintes palavras do mesmo E. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction a ses positions fondamentales,* J. Vrin, Paris, 1952, p. 256, comentando a teodiceia escotista: «Rappelons les principaux moments de la preuve d'Aristote, telle qu'on la trouve dans sa *Physique* et qu'on la retrouve, presque identique dans sa *Métaphysisique.*»

te da teologia no campo da metafísica ([1]). Por outro lado, e indirectamente, nem toda a metafísica apoiaria uma teologia de exigência cristã, como sucede com uma metafísica fundamentalmente identificável com a física, que destruiria simultaneamente a autêntica metafísica e a teologia de inspiração cristã.

O apuramento duma metafísica superior coincidiria com o esforço de superação da física, tentativa essa nem sempre bem sucedida, dentro mesmo da especulação cristã.

Em síntese, era muito urgente definir bem o objecto da metafísica e essa definição, naquele tempo, obrigava a um ladeamento do problema de significado apologético ([2]), rejeitando primeiramente opiniões que incluíam na metafísica objectos do domínio da física ([3]).

Onde mais explicitamente se pode depreender esta intenção, no autor por nós estudado neste momento, é na parte deste opúsculo, ao falar da *subalternização* das ciências. Não nos devemos iludir com as preocupações lógicas aí reveladas, pois, no fundo do debate, está a sorte do pensador cristão, dado que, nada restando fora dos limites da física, a metafísica, consequentemente, não terá razão de ser e a teologia não passará dum naufrágio de ocas palavras. Quando Gomes de Lisboa discute o processo de *diversificação* das ciências e *subalternização* das mesmas, pretende apenas franquear as portas à metafísica e, em última análise, as da teologia, ele teólogo eminente ([4]).

Talvez seja o aproveitamento de suas análises gnosiológicas e epistemológicas, sempre desenvolvidas com os olhos na metafísica e teologia, o valor fundamental e original da obra.

Não será inútil demorarmo-nos um pouco na análise da questão e de algumas das suas implicações, tal como se apresentavam a Gomes de Lisboa e, dum modo geral, a todo o pensador cristão, na tradição aristotélica e averroísta.

Segundo Aristóteles, há fundamentalmente três ciências teóricas: *matemática, física e teologia* ([5]). Esta ideia perdurou através da grande tradição aristotélica e

([1]) Pois, como afirmámos, dependerá da definição do objecto da metafísica saber-se se é ou não necessário provar a existência de Deus e se é possível falar-se do mesmo Deus utilizando uma linguagem não equívoca.

([2]) Estava em perigo, com as arremetidas do averroísmo, a teologia, mas não só a teologia cristã como o conhecimento válido em qualquer outra teologia.

([3]) Por exemplo, as *Inteligências separadas*, questão ligeiramente tratada por Gomes de Lisboa e mais detalhadamente por Nicoletto Vernia.

([4]) O que E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot, in* AHDL, pp. 11 e segs., aplica a Duns Escoto tem plena actualidade se o referirmos ainda a Gomes de Lisboa: «Au point de départ de Duns Scot, nous avons rencontré l'idée d'une métaphysique autonome, indépendante de la physique, et orientée vers la découverte de preuves nécessaires de l'existence d'un Dieu infini comme vers sa fin propre. Pour atteindre ce but, il fallait une théorie de la connaissance qui fondât la légitimité de telles preuves.»

([5]) Ver todo o livro E da *Metafísica* e muito especialmente 1026 a 15.

Nicoletto Vernia alude a ela, indirectamente, ao falar dos três *hábitos* científicos primeiros (1).

Dada essa irredutibilidade, dentro duma certa hierarquia embora, não fazia grande sentido falar em *subalternização* das mesmas ciências, constituindo até flagrante paradoxo qualquer tentativa dirigida nessa orientação. Mas, para o cristão e para o teólogo, essa subalternização era de importância capital. Lembremo-nos da obra de S. Boaventura, intitulada precisamente «De reductione artium ad Theologiam». Gomes de Lisboa tomará muito a sério esta tese da subalternização, o que vem confirmar uma vez mais as suas preocupações teológicas. Será ainda bom acrescentar não subentender ela necessariamente o conceito de filosofia como *ancilia theologiæ.* Os filósofos medievais não eram tão simplistas como se mostram os seus intérpretes modernos e menos ainda o era Duns Escoto, batendo-se continuamente pela autonomia da metafísica (2).

Além disso, se esta necessidade de subalternização era premente no filósofo medieval de pendor cristão, não menos urgente se tornava esclarecer outras dificuldades, também elas decisivas para o estabelecimento duma ciência teológica.

Aristóteles e Averróis falavam duma metafísica. Mas de que metafísica se trata fundamentalmente?

Um perigoso equívoco enfermava a natureza da metafísica aristotélica, adensando-se à medida que procurava definir o seu objecto (3). A própria terminologia utilizada para sua designação agravava esse equívoco inerente (4). Será

(1) Refere-se à opinião de S. Tomás e rejeitando-a juntamente com a de Egidio Romano: «[...] quia tunc naturalis scientia esset subalternata metaphysice, consequens falsum, cum sint tres habitus speculativi primi non subalternati [...] Habitus scilicet metaphysicus mathematicus et naturalis [...]». *Quæstio,* fol. 226.

(2) *Vide* nota 4, p. 284 deste volume.

(3) No início do livro IV da *Metafísica,* Aristóteles diz que ela é a «ciência do ser enquanto ser». É a «Filosofia Primeira» (E, 1, 1026 a 16, 24, 30). Mas esse ser, de que ela se deve ocupar, será explicitado no Livro E da mesma obra.

(4) Aristóteles chama-lhe *Teologia* (E, 2, 1026 a 19s) e ciência *divina* (A. 2.983 a 5ss, E, 2, 1026 a 15-25).

Esse equívoco, que tem estimulado estrondosos conflitos, é explicitado por J. Tricot, a quem se deve a edição francesa da *Metafísica,* ed. J. Vrin, 1, Paris, 1953, p. 333, n. 1: «Ar. vient de montrer que la théologie, nom véritable de la Métaphysique, est la science suprême. Mais ne pourrait-on pas objecter que la Métaphysique, science de l'Être en tant qu'être, est la science de tous les êtres en général, et non celle de la réalité la plus haute? Nous sommes en face d'un véritable conflit: ou bien la Philosophie première répond aux conditions d'universalité de la science, elle est une ontologie, mais elle risque alors d'absorver toutes les sciences particulières, ou bien elle est véritablement une théologie mais que devient son universalité?» Isto mesmo é longamente analisado por Vianney Décarie, *L'Object de la Métaphysique selon Aristote,* Publications de l'Institut d'Études Médievales, Montréal-Paris, 1961, sem conclusões definitivas.

duma metafísica ou duma teologia que se trata? Terão ambas o mesmo objecto? E poderá ser Deus o objecto da metafísica? Neste caso, não será inútil uma ciência teológica, autonomamente considerada? Mais ainda, por que juntar a esse objecto, que seria Deus, as *Inteligências separadas?* (1) Teria Aristóteles, em virtude disto, superado o panteísmo?

Um cortejo de interrogações que deu vida e provocou acérrimas controvérsias na história do pensamento. Também aí podemos surpreender uma dificuldade constante, a de substituir o ser, objecto da metafísica, por qualquer dos *entes*, seja ele o *ente* superior, Deus, ou uma criatura qualquer.

O mesmo equívoco se pode tocar na articulação da *física* e *metafísica* aristotélicas, quando não é fácil aferir em que medida a última supera a primeira.

Como se infere desta série de considerações, a teologia não é implicada por qualquer das ciências e, quando ela surge, identifica-se com a metafísica, o que verdadeiramente nem é uma nem outra coisa, negando-se na sua afirmação deslocada.

Averróis agravou ainda mais perigosamente esta situação, criada pela mal definida metafísica aristotélica, com a interpretação unilateral e *fechada* do aristotelismo. Só uma generosa dose de boa vontade, para a qual contribuirá Gomes de Lisboa, evitaria a briga com a mentalidade cristã, carecida duma estrutura filosófica muito elástica, a fim de nela poder inserir o *sobrenatural.*

Ora, a interpretação averroísta do aristotelismo contribui largamente para a redução da metafísica à física. Por outro lado, ao acordar ser Deus o objecto da metafísica, esta, não superando verdadeiramente o nível da física, caminhava a passos largos para o panteísmo. Daí resultava a imperiosa urgência em definir o objecto da metafísica e o antecedente apuramento do critério de definição do objecto das ciências. Gomes de Lisboa viu bem a dificuldade e que valia a pena ocupar-se um teólogo de questões de lógica.

Parece-nos que Averróis e Kant estão menos distanciados na problemática do que no tempo, e não somos nós os primeiros a referir esta afinidade (2). Efectivamente, com o filósofo árabe, ou permanecemos ao nível da física, sendo válido a esse estrato o nosso conhecimento racional, gerando embora uma atitude céptica

(1) Para Aristóteles, o objecto da física deve ser, não a forma pura, mas a forma inserida na matéria (*Física,* 192b).

A sua dificuldade reside em não ter porventura encontrado um critério seguro de definição das ciências (problema lógico), mas talvez essa dificuldade fosse estimulada pelas concepções da época sobre as *Inteligências separadas,* um autêntico quebra-cabeças da filosofia antiga de inimaginável repercussão nas ideias filosóficas e científicas. A física estudará as coisas separadas e móveis; a matemática, as coisas não separadas e imóveis; à metafísica pertencerão as coisas separadas e imóveis. Neste caso, por que não integrar, na metafísica, os anjos?

(2) Cfr. a sintética mas essencial e fecunda exposição de C. II. Nailino, in *Enciclopedia Italiana,* entrada *Averroê.*

em relação a Deus (transferido para uma região mística), ou superamos a física com a metafísica, mas, neste caso, a nossa capacidade racional não servirá porventura os nossos ideais religiosos e aspirações humanas. Não acompanhará o dilema toda a filosofia ocidental?

A filosofia cristã viverá tragicamente o problema, atendendo ao incomparável sentido dispensado por ela à Divindade. Toda a sua especulação caminhará ao encontro duma radical distinção entre o *finito* e o *Infinito* e da possibilidade duma linguagem racional que possa falar da própria natureza divina não equivocamente. Não é difícil delinear uma curva, partindo da composição aristotélica de *acto* e *potência* passando pela de *matéria* e *forma*, até lograr a de *essência* e *existência* ([1]).

Foi também neste contexto que surgiu o problema dos anjos, frequentemente recordado por Nicoletto Vernia na *Quæstio*, rebelde à sua aceitação como objecto da *filosofia natural*, transferindo-a, pelas razões já aduzidas, para o campo da metafísica. Gomes de Lisboa não fala directamente da questão levantada a propósito da natureza dos anjos, mas apela para a distinção entre o que tem princípio de movimento e o que dele carece, solução essa no estilo de Averróis, como ele mesmo afirma ([2]). No entanto, parece-nos que o nosso compatriota, no intuito de aproveitar benignamente Averróis, transforma qualitativamente a questão, julgando permanecer fiel a ela pela terminologia empregada, pois o filósofo árabe tem um conceito *físico* do movimento, enquanto o teólogo cristão o toma como uma imperfeição intrínseca do ser finito, derivando para uma dimensão metafísica.

III

Não seria necessário pormenorizar a doutrina de Gomes de Lisboa sobre esta complexa problemática, já que a leitura da obra, aparecida em tradução portuguesa, a esclarece com todas as vantagens duma análise directa.

Contudo, não resistimos a gizar as linhas fundamentais da solução por ele oferecida, integrando-as no espírito das observações elaboradas até ao momento,

([1]) Para Aristóteles, *acto* e *potência* separavam as formas puras das que estão incrustadas na matéria. S. Boaventura, estendendo a *matéria às* substâncias angélicas, eliminava o perigo de politeísmo, que a distinção *acto* e *potência* deixava subsistir. Com a distinção de *essência* e *existência*, a vantagem bonaventuriana mantém-se, acrescentando-lhe uma outra, a de arredar o equívoco, devido à noção de *matéria* introduzida nas substâncias espirituais.

([2]) «Potest ad hoc adduci illud Philosophi, secundo Phisicorum, et Commentatoris, textu commenti LXXIII quod motor primus non est naturalis, quod probat hoc medio.

«Motor primus non habet principium a quo movet. Sed motor naturalis habet in se principium motus per quod movet. Ergo primus motor non est naturalis nec phisicæ considerationis quoad eius quiditatem.»

pretendendo sobretudo situá-las num ambiente cultural e filosófico longinquamente preparado.

O pensador olissiponense mostra-se um esclarecido familiar da filosofia escotista, dirimindo todas as dificuldades a essa luz. Isto não significa qualquer forma de servilismo em relação à doutrina do mestre. O pensamento do Doutor Subtil nunca se prestou a reproduções fiéis, compreendendo-se apenas quando se recria. Nicoletto Vernia, que não é escotista, embora não esconda na *Quæstio...* a alta consideração dispensada a Duns Escoto, fala-nos em *scotizanter*, querendo significar antes uma atitude de espírito dos seguidores do mestre do que uma armazenagem de doutrinas.

O que acima de tudo deve ser realçado dentro da visão escotista de Gomes de Lisboa é o aproveitamento do *formalismo*, bem característico dessa filosofia. Nunca insistiremos demasiadamente neste ponto, sendo admirável a forma como o nosso autor *engole* todas as dificuldades metafísicas e teológicas, utilizando essa solução unitária. A sua lógica está à altura das subtilezas da sua metafísica e teologia. Serve-lhe mesmo para interpretar o formalismo menos acentuado da lógica aristotélica e averroísta, a fim de, com ela, resolver dificuldades metafísicas desta. Não era a primeira vez a cindir-se a lógica e a metafísica, mas essa opção é feita por Gomes de Lisboa no intuito de manifestar as suas recíprocas implicações.

O alto nível epistemológico da sua filosofia, bem como a sua harmonização com um fundo metafísico de fortes ressonâncias, provocam a admiração de quem está habituado a dificuldades desse género em autores de maior nomeada.

O diálogo entre a lógica e a metafísica tem sido perene, mas o equilíbrio raramente é mantido, acabando quase sempre por eliminar um dos termos em causa. Não acontece o mesmo em Gomes de Lisboa, como aliás nunca sucedeu nos períodos áureos da especulação franciscana, simultaneamente devotada a um formalismo científico apurado e a uma espessa visão metafísica da realidade. É este o melhor processo de interpretar esta pequena obra de Gomes de Lisboa, pois é essa atitude que a inspira. Um exagerado formalismo lógico dos nossos dias pode aí satisfazer as suas exigências, mas também aí pode surpreender uma dimensão metafísica. Se nos fosse permitido tirar conclusões da análise deste opúsculo, talvez devêssemos afirmar que aí sobressai a recíproca implicação da ciência e metafísica, só geralmente palpável quando se é filósofo eminente.

Este sentido de formalização científica é particularmente visível contrapondo as oito condições exigidas pelo *objecto* de uma ciência ao reduzido número de três, ou de uma até, como quer Gomes de Lisboa [1].

[1] «Ex hac ratione descripta deduco quod ponentes octo conditiones necessario requiri ad subiectum primum, ponunt superflua et omittunt quod simpliciter est necessarium. Nam positis istis octo non ponitur continentia virtualis quæ simpliciter necessaria est ad rationem formalem

Tal como Duns Escoto, e ele reclama para toda a ciência uma demonstração *propter quid*, valendo ela pela relação necessária entre as premissas e a conclusão ([1]). Sem este requisito fundamental será uma veleidade falar em ciência e, estando ele presente, todos os outros o acompanham ou são dispensados. Aristóteles distinguia entre conhecimento *demonstrativo* e conhecimento *dialéctico*, não exigindo este que as premissas tivessem carácter de necessidade ([2]). Num contexto científico formalizado, como o de Duns Escoto, essa distinção fica esbatida, devido, em parte, à tese da contingência, essencial ao escotismo ([3]).

No entanto, se *o formalismo* aumentava o rigor e a fecundidade da ciência, também representava um risco sério, pois, não sendo definido exactamente o objecto de cada ciência, os desvios do averroísmo intensificavam-se, entre os quais o do panteísmo, se se partir da ideia de que o objecto da metafísica era Deus.

Para obviar a este conjunto de dificuldades, impunham-se noções claras de natureza epistemológica e gnosiológica. Elas irão tirar a filosofia escotista e de Gomes de Lisboa do embaraço em que parece precipitar-se.

Vale a pena dedicar umas linhas ao sentido da essência escotista, plausivelmente inspirada em semelhante tese aviceniana ([4]). Ela será a pedra-de-toque de toda a argumentação de Gomes de Lisboa, se bem que este não a mencione expressamente, dando visão unitária de toda a lógica ([5]). Está-se da posse duma essência, segundo o critério do Doutor Subtil, quando se está certo dum conceito, duvidando dos outros: «Omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius.» ([6])

subiecti, ut supra declaratum est. Et ipsa continentia virtualis primo includit omnes conditiones necessario requisitas ad propriam rationem subiecti, quod manifeste declaro.» (*Hic*, p. 44.)

Nicoletto Vernia não aceita esta redução já facilitada por Duns Escoto, como ele bem conhece. Ver. *Quaestio.* , fol. 226.

([1]) «Cette conception de la connaissance scientifique, si netttement définie dès le dêbut de sa carrière [Escoto], s'oppose déjà dans la pensée de Duns Scot à celle de certains d'entre ses contemporains. Lorsqu'on va au fond de la question, la supériorité de la certitude intellectuelle sur la connaissance sensible tient surtout à ce que la notion même de connaissance vraie présuppose la connaissance de cette vérié.» E. Gilson, *Avicenne ei le poini de pépari de Duns Scot*, p. 124.

([2]) *Prim. Anal.* I, 1, 23-24ab.

([3]) É o próprio Duns Escoto quem escreve: «Hic dico quod n scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; quod autem sit de necessario obiecto, hæc est conditio obiecti, non cognitionis, quia quantumcumque scientia sit de necessario obiecto, ipsa in se poterit esse contingens [...].» *Ordinatio*, Prol. part. 4, n. 211; Ed. Vaticana I, pp. 144 e segs.

([4]) Cfr. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 84.

([5]) Avicena define a essência nestes termos: «Dicemus quod omne quod est essentiam habet qua est id quod est, et qua est ejus necessitas, et qua est ejus esse.» *Opera ogica*, P. 1, fol. 3vb, Veneza, 1508.

([6]) *Ordinatio*, dist. 3, p. 1, q. 1-2, n. 27. Ed. Vaticana III, p. 18.

Neste contexto, a ciência partirá, então, duma definição essencial e progredirá, extraindo dela todas as implicações essenciais, *virtualiter primo* nela incluídas ([1]). As conclusões, para serem válidas, devem estar nessa relação essencial e nunca fora dela. Gomes de Lisboa recorrerá a essa inclusão *virtualiter primo*, referida às verdades *imediatamente* incluídas nas essenciais donde parte.

Estamos perante uma lógica que a simples relação *predicativa* não explica já, factor muito importante para estabelecer a subalternização das ciências e evitar a confusão de objectos das mesmas.

Aparentemente, esta visão da ciência leva-nos para um rumo contrário às intenções primeiras do pensamento cristão e escotista, pois, com essa derivação essencial, dificilmente podia superar o nível horizontal, incompatível com as exigências da compreensão teológica. Essa deficiência é ilusória, porque, ao nível horizontal da ciência, corresponde um movimento filosófico de sentido vertical, em que não se trata já de arrancar implicações essenciais, mas, sim, de encontrar a explicação dessa essência, a um nível superior.

Desta forma, o formalismo evita o perigo panteísta, definindo com exactidão o objecto da ciência que, a ser *Deus* ou a *natureza*, só vale para as implicações essenciais da noção de Deus e da natureza — nada mais — e, simultaneamente, carrega de rigor e exactidão essa mesma ciência, evitando toda a extrapolação para fora da zona marcada pela essência.

Dentro deste esquema filosófico e científico, gizado em linhas muito gerais, vai Gomes de Lisboa integrar o problema relativo ao objecto da *filosofia natural*.

Para Nicoletto Vernia, o objecto da física só podia ser o *corpo móvel*, opinião abonada por Aristóteles e Averróis, segundo ele. Toda a sua *Quæstio*... terce armas por esta ideia fundamental.

Mas esta opinião é inaceitável, porque a noção de *corpo* e de *móvel* pressupõe uma outra, mais radical, a de *natureza*, devendo a ela pertencer os direitos de objecto da ciência física ([2]). Sempre dentro do seu conceito de essência, era efectivamente possível formar a noção de *natureza* prescindindo da de corpo e da de

([1]) Deixemos o Doutor Subtil definir a expressão *primo virtualiter*: «Expono quod dixi primo virtualiter, quia illud est primum quod non dependet ab alio sed alia ab ipso; ita igitur *primo continere* est non dependere ab alus in continendo sed alia ab ipso, hoc est, quod, per impossibile, circunscripto omni alio in ratione obiecti, manente intellectu ejus, adhuc contineret obiective. Nihil aliud autem continet nisi per rationem ejus.» *Ordinatio*, Prol., p. 3, q. 1-3, n. 144, Ed. Vat. 1, p. 97.

([2]) «Manifestum est enim naturam esse per se causam motus, ut declaratum est in quæstione prima, et ita esse priorem et notiorem secundum naturam. Ergo, cum deventum fuerit ad perfectam cognitionem naturae per motum demonstratione signi, ut a priori quoad nos ad prius notiusque quoad naturam, poterit physicus procedere primo gradu certitudinis a natura ut a per se causa propter quid ad motum sciendum de re naturali.» (Hic, pp. 64-66.)

movimento, esses já posteriores (1). Podendo formar um conceito independentemente do outro, aí temos um conceito válido e, sendo ele anterior a todos os outros, a ele corresponde a primazia.

Aparentemente, a conclusão de Gomes de Lisboa é lógica e mesmo fácil de inferir, não se chegando até a compreender a relutância de Nicoletto Vernia na rejeição de tese semelhante. É que, no fundo, está em causa uma complexa problemática gnosiológica, de largas repercussões em toda a história da filosofia. Nicoletto está mais próximo de Aristóteles, acentuando o factor sensível do conhecimento, enquanto Gomes de Lisboa permanece ligado à tradição agostiniana, mantendo uma maior independência em relação ao dado sensível. Também no teólogo franciscano o conhecimento parte do sensível, mas depressa o abandona. Pelo contrário, Nicoletto Vernia nunca consegue desligar-se do movimento e do corpo, pelo que a sua física sofrerá dessa limitação gnosiológica. Mais uma vez se chama a atenção para a estreita harmonia entre metafísica, física, lógica e gnosiologia.

O que entende Gomes de Lisboa por *natureza*?

Aristóteles e Averróis, para o seu espírito benévolo, facilitar-lhe-ão esse conceito, mau grado eles, pois aplicá-lo-á admiravelmente às exigências teológicas da sua função de pensador franciscano.

Natural, como vimos (2), será tudo o que tem em si o princípio do movimento. Será, portanto, tudo menos Deus. À natureza pertencerão também as substâncias espirituais (3), escândalo enorme para uma filosofia pagã, a que não era totalmente alheia uma certa mentalidade cristã, desejosa de *negociar* com os astros e seres invisíveis.

Esta ideia filosófica proporcionou, sem dúvida, um grande salto para a universalidade da ciência e é em relação a ela que de certo modo devemos aplaudir a referência à mentalidade moderna da obra, observada por Joaquim de Carvalho, embora interpretada em outro sentido. A matéria de todos os céus pode já entrar nas malhas de uma só teoria científica, sem se correr o perigo de lesar os direitos dum mundo reputado divino.

(1) Importa saber em que sentido se deve tomar a prioridade, porque, sendo-nos primeiro conhecido, pode ser posterior à natureza, acontecendo isso mesmo na relação *natureza, corpo e movimento*: «Quicquid est principium demonstrationis quia, et nobis notius et certius, est posterius secundum naturam et demonstrabile propter quid, per id quod est prius secundum naturam; sed motus, vel mobilitas quod pro eodem habeo in proposito, seu multitudo et huiusmodi accidentia sensibilia seu effectus naturæ, sunt principia demonstrationis quia, et nobis notiora; igitur sunt posteriora secundum naturam et demonstrabilia propter quid.» (Hic, pp. 52-54.)

(2) Vide nota 4 da p. 286 deste volume.

(3) Repare-se como nos aproximamos da distinção radical entre o finito e o Infinito. Nicoletto Vernia não poderá estender à física os anjos, desprovidos de corpo.

A grande divisão não incidirá sobre os diversos sectores do mundo, mas será patenteada através da abismal distância entre o Infinito e o finito.

A esta universalização do objecto da física corresponde uma maior autonomia da ciência teológica, subentendendo ambas uma ciência mais fundamental, que torna possível a aproximação racional de toda a realidade, finita ou infinita, através da noção mais radical, a de *ser*.

Averróis chega à noção de acto pela negação de *potência*, sem se descortinar até onde se guindaria a transcendência da Divindade. Esse conhecimento de Deus era, por um lado, negativo, e, por outro, abria as portas a uma corrente mística pouco esclarecida.

Ora, a transcendência do teólogo obriga a um esforço racional muito mais intenso. Não é só e sobretudo a prova do movimento que conduz à Divindade, sendo mesmo a transcendência de Deus, causa do movimento, imensamente reduzida e de precárias ressonâncias para o homem.

A radicalidade da metafísica escotista, bem patente na especulação de Gomes de Lisboa, tendo por objecto o ser *unívoco*, duma superior indeterminação, desligada da concretização do sensível, como aliás de toda a particularização entitativa, seria um bom ponto de partida para a compreensão de tudo o que caísse debaixo da noção de ser, facilitando, consequentemente, um conhecimento positivo de Deus.

Para lá do objecto da *filosofia natural* (a *natureza*, destituída de universalidade suma, porque só aplicável ao que dispõe do princípio de movimento), existe uma ciência de maior universalidade, cujo objecto é, pois, o ser, desligado de qualquer determinação, seja do finito seja do Infinito. As determinações surgem posteriormente, a começar pela de Infinito e finito, gerando a teologia e a física, ficando garantida desde o início a aproximação de todas elas, mediante esse conceito unívoco.

O rigor científico e a necessidade de explicação da riqueza do real caminharão a par, sendo o próprio formalismo que reclama a *diversificação e subalternização* das ciências.

Essa subalternização pode estabelecer-se em vários planos. Na ordem das causas, a precedência será reservada à teologia, mas na ordem da compreensão a metafísica deterá todas as primazias, caminhando-se da máxima indeterminação do ser unívoco para a determinação mais opulenta. Nesta ordem, a teologia será o *ómega*.

Terceira parte

Lógica e conhecimento

Capítulo Um

Linhas fundamentais e caracterização do pensamento filosófico de Pedro Hispano

João Ferreira

As obras filosóficas de Pedro Hispano adquirem um enorme valor histórico, tanto a nível da cultura medieval portuguesa como a nível da cultura europeia e americana. Pelas investigações feitas no último meio século a partir de Martin Grabmann e de Manuel Alonso, entre outros, concluiu-se ter sido ele o primeiro comentador do *De Animalibus* de Aristóteles entre os Escolásticos, o primeiro comentador latino do *De anima*, o primeiro que teria usado o método sumulista nos comentários aos livros lógicos de Aristóteles e o autor mais bem sucedido na divulgação dos tratados de lógica sob a forma de *Súmulas Logicais*.

Acresce ainda que segundo o testemunho do notável medievalista Philotheus Boehner, Pedro Hispano constitui «o primeiro sucesso clássico a respeito da sistematização em Lógica, devendo-se a ele a teoria da suposição, lembrada por vários logicistas contemporâneos como marco do começo histórico de um enorme desenvolvimento em Lógica» [1]. Além disso, foi ele o pedagogo absoluto das universidades durante pelo menos três séculos através das *Súmulas Logicais* que foram texto obrigatório em todas as escolas e universidades europeias. Segundo Johannes Gersonius, o texto era memorizado até pelas crianças, utilizado nas disputas públicas (*disputationes*) e torneios dialécticos e comentado nas *lectiones* académicas, livro indispensável nos programas de admissão à universidade, conforme inúmeros testemunhos existentes. Nas universidades, o compêndio serviu de base para correntes e grupos. Com base nas teorias lógicas de Pedro Hispano, formaram-se grupos de interpretação, com características próprias. Assim, em Colónia, funcionava, de um lado, a escola albertista, que comentava as súmulas ao sabor das doutrinas de Alberto Magno; e, de outro lado, na mesma universidade, a escola tomista que comentava os tratados na trilha das doutrinas de Tomás de Aquino.

[1] Philotheus Boehner, *Medieval Logic. An outline of its development from 1250- ca. 1400*, Manchester University Press, 1952.

Noutras universidades, as Súmulas eram interpretadas segundo a orientação escotista, ou ockhamista, ou nominalista e assim por diante. O investigador Constantino Michalski atribui parcialmente o triunfo do probabilismo e do terminismo do século XIV às Súmulas de Pedro Hispano.

Consta que as *Súmulas Logicais* foram o segundo livro a ser editado pela imprensa de Gutenberg, logo a seguir à Bíblia. Lembradas por Dante na *Divina Comédia*, elas conheceram uma fortuna crítica invejável, através da acção escolar de seus comentadores e do excepcional sucesso de centenas de edições manuscritas e de mais de 275 edições impressas nas mais famosas oficinas europeias. Embora as histórias gerais de filosofia e os manuais continuem trabalhando com informações insuficientes ou erradas, os estudos críticos modernos tendem a colocar Pedro Hispano como uma figura intelectual de grande importância científica e como um dos mais eminentes representantes da faculdade de artes (M. Grabmann) e da história da filosofia medieval. Manuel Alonso vê nele «uno de los cientificos mas esclarecidos y universales de la epoca e periodo más ilustres de la Escolastica» ([1]).

Na verdade, quer pelos rasgados elogios à sua obra científica, quer pelas variadas formas com que exerceu o magistério em Paris e Siena, quer pelo numeroso espólio literário que deixou, Pedro Hispano deve ganhar seu lugar definitivo nas histórias da filosofia. Novos estudos críticos e hermenêuticos deverão levar à avaliação global de sua obra para que uma nova divulgação de pesquisas ajude no conhecimento e na disseminação dos dados que constituem pontos significativos de sua obra.

Até meados deste século, os estudos realizados sobre Pedro Hispano foram predominantemente histórico-críticos, à excepção de alguns ensaios conteudísticos versando as *Summulæ Logicales*. Graças ao caminho aberto pela publicação de alguns importantes textos filosóficos e metafísicos realizada por Manuel Alonso, pôde ser empreendida, a partir da década de 50, nova fase de estudos voltada para a pesquisa do espólio filosófico e doutrinal que veio dar-nos a conhecer a base doutrinal de Pedro Hispano.

A partir de 1951, nós próprios decidimos pesquisar, como prioridade científica, a produção e o conteúdo da obra de Pedro Hispano para que fosse possibilitada a necessária avaliação crítica e leitura dos textos filosóficos. Trabalhando nessa

([1]) Petrus Hispanus, *Obras Filosóficas. II. Comentario al «De anima» de Aristóteles.* Edición, introducción y notas por Manuel Alonso. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1944, p. 11. Daqui por diante, usaremos a sigla *CA* para citar esta obra.

linha, produzimos em 1952 uma monografia académica intitulada «Pesquisa biobibliográfica sobre Pedro Hispano Portugalense». No ano imediato, apresentámos e defendemos em 10 de Dezembro de 1953, na Faculdade de Filosofia do Ateneu Pontifício Antoniano de Roma, a tese de doutoramento, *Petrus Hispanus eiusque positio psychologica relate ad Avicennam*. Essa tese era o resultado de prolongadas pesquisas nas melhores bibliotecas europeias, entre as quais destacamos as bibliotecas do Vaticano, Biblioteca Nazionale de Roma, Biblioteca Laurenziana de Florença, Ambrosiana de Milão, Biblioteca Estatal de Munique, Biblioteca de Viena de Áustria, Biblioteca Nacional de Paris, Bibliothèque de la Ville de Lyon, Biblioteca Nacional de Madrid, Biblioteca Nacional de Lisboa e Biblioteca Distrital de Braga, entre muitas outras. Além de uma longa introdução sobre questões respeitantes à personalidade, produção científica de Pedro Hispano e condenações de Paris de 1277, o eixo principal da tese foi centrado em três capítulos sobre algumas doutrinas que denunciavam a existência de uma linha augustiniana e avicenizante em Pedro Hispano.

Estava aberta uma fecunda fase de pesquisa iniciada no ano de 1952 com a publicação de «As Súmulas Logicais de Pedro Hispano e seus comentadores», que caracterizaram a nossa contribuição para o estudo e conhecimento da personalidade científica e doutrina filosófica de Pedro Hispano. Em 1966 e 1967 fizemos uma *tournée* por importantes bibliotecas italianas e alemãs para avaliar a difusão das *Súmulas Logicais* nas principais universidades europeias. Dentre essas pesquisas, umas permanecem inéditas e outras já foram publicadas, embora a maior parte permaneça ainda dispersa por revistas, colectâneas, dicionários, enciclopédias e jornais. Para que o leitor possa acompanhar melhor a presente exposição sobre as linhas que caracterizam o pensamento filosófico de Pedro Hispano, achamos por bem relacionar os principais títulos dessas publicações, tendo em vista que algumas delas serviram de base para a síntese que apresentamos: 1. «*As Súmulas Logicais de Pedro Hispano e seus comentadores*» (Revista Colectânea de Estudos, Braga, 1952); 2. «*Introdução ao estudo do "Liber de Anima de Pedro Hispano"*» (Revista Filosófica, Universidade de Coimbra, 1954); 3. «*A relevância de Pedro Hispano na Filosofia Medieval*» (Actas do Congresso Histórico de Portugal Medievo, Braga, 1964, Tomo II); 4. *Os Estudos de Pedro Hispano* (Revista Colectânea de Estudos, Braga, 1954); 5. *O Problema de Deus em Pedro Hispano* (Revista *Filosofia*. Centro de Estudos Escolásticos de Lisboa, 1957); 6. «*L'Homme dans la doctrine de Pierre d'Espagne*» (Actes du Premier Congrès International Médiévale, Bruxelles-Paris-Louvain, 1960); 7. *Esboço sumário das ideias antropológicas de Pedro Hispano* (Revista *Itinerarium*, Braga 1958. Versão portuguesa do trabalho *L'Homme dans la doctrine de Pierre d'Espagne*, apresentado no *I Premier Congrès Internationale de Philosophie Médiévale* de Bruxelles-Louvain, em 1958). 8. *A presença*

do augustinismo avicenizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano («Pars dissertationis», Braga: Editorial Franciscana, 1959). Entre colaborações menores, contamos o verbete Pedro Hispano do *Dicionário de Portugal* dirigido por Joel Serrão; o verbete «*John XXI*» da *New Catholic Encyclopedia*, Vol. VII, San Francisco/Toronto/London/Sidney, de Nova York (1962), «O Papa João XXI e o Priorado de Santo André de Mafra» (Centro de Estudos Humanísticos, Porto, 1954); «Sobre a posição doutrinal de Pedro Hispano» (Braga, 1954) e «Mestre Pedro Hispano nas cortes de Leiria em 1254» (*Revista Filosófica*, Coimbra, 1954).

No fundo, a intenção deste trabalho é colocar à disposição do leitor uma síntese do pensamento de Pedro Hispano com base nas temáticas que representam as linhas filosóficas do escolástico português ligadas ao debate filosófico medieval. Para facilitar a metodologia da leitura passamos a apresentar a sequência da exposição das temáticas: 1. O âmbito da pesquisa filosófica. 2. As bases da ontologia e da metafísica. 3. O princípio de individuação. 4. A forma de corporeidade e o pluralismo de formas. 5. A noção de alma. 6. A doutrina neoplatónica e aviceniana das duas faces da alma. 7. A autognose da alma ou o «cogito ergo sum» de Pedro Hispano. 8. A alma, suas faculdades e a ontologia do conhecimento. 9. O problema dos universais. 10. A natureza da alma em Pedro Hispano. 11. A vontade e o livre arbítrio. 12. Vias teológicas e teodiceicas para o conhecimento de Deus. 13. A teoria dos intelectos em Pedro Hispano.

I. O âmbito da pesquisa filosófica

Para termos uma ideia sobre a preocupação de Pedro Hispano acerca do objecto da filosofia, nada melhor do que colocar directamente o questionamento que ele próprio fez sobre a abrangência da investigação filosófica. Num texto do *Scientia Liber in De anima* temos uma resposta concreta a esta questão: a «intenção filosófica», segundo P. H., é tão ampla quanto a realidade; com a ressalva, porém, de que, na investigação da realidade, nunca se deve perder de vista a perscrutação do eminente poder, da sabedoria e da bondade do Primeiro Artífice: «O sublime intuito da especulação filosófica que, mediante uma perspicaz investigação, abrange todo o âmbito da máquina mundanal, esforça-se por indagar as essências, as propriedades, as forças, as obras, a ordem, o peso, a medida, os efeitos e as causas de todas estas coisas. E fá-lo, ora dirigindo o mais penetrante aspecto de seu olhar para as realidades supremas, ora descendo até às mínimas, ora circulando por entre as realidades intermediárias de uma forma média, ora elaborando discursos comparativos acerca de cada uma, girando em torno das mais elevadas e das médias, e esforçando-se por perscrutar em cada

uma delas o abismo do poder, da sabedoria e da bondade do Criador e os segredos da natureza.» [1]

II. As bases da ontologia e da metafísica

Se a base da pesquisa filosófica é a realidade em todos os seus níveis formais, o objecto da metafísica é o ser contido universalmente na tríplice ordem do ser, do viver e do entender: *entia, viventia et cognoscentia*. Esta metafísica é parcialmente ontológica. O ser transforma-se em objecto geral do intelecto especulativo e prático, embora sob diversos aspectos: sob o aspecto da verdade, o ser é objecto para o intelecto especulativo e sob o aspecto da bondade é objecto para o intelecto prático. Em relação à estrutura do ser, sendo Pedro Hispano partidário do hilemorfismo universal, defende que todas as substâncias criadas baseiam a sua constituição em dois princípios proporcionais que são a matéria e a forma. Esses dois princípios constituem o ser integral de uma substância completa. A matéria seria como que o substracto sobre o qual actua a forma. E a forma, enquanto perfeição e actualização, teria a função de completar, entificar e estabilizar o ser.

III. O princípio de individuação

Uma das doutrinas típicas das disputas entre medievais de tendências augustinianas e aristotélicas, tomistas e escotistas, entre outros, é o princípio de individuação. Pedro Hispano participou também deste debate e o caminho trilhado em sua explanação foi o de um augustiniano.

No *Commentarium in De anima*, como qualquer outro escolástico, abre frontalmente a questão, inquirindo de que princípio provêm a unidade do ser e a individuação nos seres compostos. Colocando a questão, escolhe a via do hilemorfismo e questiona se a unidade do ser provém da matéria ou da forma? Como bom augustiniano responde que o ser é especificado pela forma. E explica: ainda que a unidade e o ser se possam conceber de muitas maneiras, no entanto é justo que se atribua à primeira perfeição (forma) a unidade entitativa. Além disso, a compleição corporal torna-se una através da forma e a matéria não se unifica a não ser através da forma, uma vez que é dispersa por natureza e contrária à unidade. Desta maneira, a unidade das coisas deve-se mais à forma do que à matéria. Não

[1] Petrus Hispanus, *Scientia libri de anima*. Ed. Manuel Alonso. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941, p. 45. De ora em diante, para citar esta obra usaremos a sigla *DA*.

obstante isso, a matéria é também um elemento que concorre para a unidade do ser, como primeiro princípio incompleto e a forma como segundo e último princípio completo (Petrus Hispanus, *CA*, pp. 519-521).

IV. A forma de corporeidade e o pluralismo de formas

Ao discutir as teorias medievais sobre forma, substância, matéria e forma, e unidade entitativa, Pedro Hispano fala também da «forma corporalis» ou «forma corporis». Segundo a doutrina dos aristotélicos, o corpo é apenas matéria incompleta que só se torna forma em união definitiva com a alma. Os neoplatónicos e neoaugustinianos e franciscanos, entretanto, desde Alexandre de Hales até Johannes Pecham e J. Duns Escoto, defendem uma organização primitiva e formal da matéria. Essa doutrina encaixa dentro do pluralismo de formas e a própria «forma corporalis» ou «forma corporeitatis», através da qual se demonstra que o corpo, enquanto matéria, é já um princípio de organização, mesmo antes de o pensarmos unido à alma ou à sua forma substancial.

Segundo Pedro Hispano, o corpo comporta em si uma organização própria, ainda que elementar, a que chama forma de mistura (*forma mixtionis*), forma da complexidade (*forma complexionis*) e forma do corpo (*forma corporalis seu forma corporis*), organização que resulta da agregação dos elementos materiais. No *Commentarium in De anima* é explícita a posição do comentarista em relação à autonomia da forma corporal quando diz que «pode haver uma ciência separada da alma e da sua matéria que é o corpo (*et ideo potest esse scientia separata de anima et de sua materia quæ est corpus*» (Petrus Hispanus, *CA*, p. 395).

O entendimento que se faz desta forma corporal é o de que é uma organização rudimentar postulada como preparação para uma forma superior: *uma forma* (forma mixtionis) onde os elementos corporais se misturam e completada por *outra forma* acrescentada à forma que contém a mistura (alia est *forma addita mixtioni* sicut anima) (Petrus Hispanus, *CA*, p. 395. Esta forma elementar ou forma de corporeidade (*forma corporeitatis*) composta de matéria-prima e de forma ínfima que se mantém por natureza nos limites de um composto imperfeito desempenha entretanto o papel de matéria próxima em relação a qualquer outra forma superior (Petrus Hispanus, *CA*, p. 395).

A base de tudo isto está na doutrina do pluralismo de formas. Pedro Hispano distingue uma gama de formas desde a mais simples (*forma corporalis*) até à mais perfeita que é a *forma intellectiva*.

Dentro desta doutrina, as formas inferiores estão todas ordenadas para as formas superiores e para a última forma (Petrus Hispanus, *DA*, p. 63). No corpo e

na alma existem várias diferenças com organização própria, inclusive uma força própria em cada membro e variadas formas na alma, das quais as mais notáveis são a forma vegetativa, a forma sensitiva e a forma intelectiva, às quais Pedro Hispano atribui substancialidade e formalidade independente, no seio do mesmo ser (Petrus Hispanus, *DA*, p. 270) ([1]).

A base principal e a intenção de adesão de Pedro Hispano a esta doutrina comum aos augustinianos da primeira metade do século XIII é marcar bem a diferença entre os princípios vegetativo e sensitivo, que no fundo são materiais, e o princípio intelectivo, que é essencialmente racional, espiritual e separável e que apesar de poderem ser conjugados na unidade de um mesmo ser, como no ser humano, são bem distintos entre si, pela natureza e pelas funções de cada um.

V. A noção de alma

Num capítulo ainda inédito de nossa tese de doutoramento defendida em 1953, sob o título de «A definição da alma», desdobramos nossa explanação em vários subtítulos. O primeiro foi sobre a definibilidade da alma ([2]). O segundo, sobre a dupla definição da alma ([3]) com dois desdobramentos: o da alma como substância, acompanhado de considerações histórico-críticas prévias ([4]) e doutrina da alma como substância em Pedro Hispano ([5]); o segundo, considerando a alma como «perfectio corporis» ou perfeição do corpo ([6]). O terceiro subtítulo versa rigorosamente sobre o que seja a alma ([7]), ou mais concretamente, sobre a noção de alma. Como quarto e último item desse capítulo é tratada a definição da alma proposta por Pedro Hispano nas suas várias relações. Esse capítulo originalmente apresentado em latim perante a banca examinadora no Ateneu Pontifício Antoniano, embora inédito, está hoje traduzido em português. Na impossibilidade de o apresentarmos na íntegra, tentaremos extrair dele alguns pontos importantes.

A noção de alma que Pedro Hispano adopta é mais ampla do que a de qualquer outro escolástico. São Tomás, por exemplo, ateve-se exclusivamente à defini-

([1]) Veja-se também Petrus Hispanus, *Expositio in De anima* (=EA), ed. Manuel Alonso, Madrid, 1952, pp. 123 e 133-134.

([2]) João Ferreira, *Petrus Hispanus eiusque positio psychologia relate ad Avicennam*, Roma, Athenaeum Pontificium Antonianum, 1953 [dactilografada], pp. 159-163.

([3]) *Ibidem*, pp. 164-181.

([4]) *Ibidem*, pp. 165-168.

([5]) *Ibidem*, pp. 169-176.

([6]) *Ibidem*, pp. 176-181.

([7]) *Ibidem*, pp. 181-184.

ção aristotélica: *anima per essentiam suam est spiritus et forma corporis* [1]. Traduzindo: a alma é essencialmente espírito e forma do corpo.

Enquanto tradicionalmente, e ainda em muitos aristotélicos de seu tempo, a alma era apenas considerada como forma do corpo, Pedro Hispano buscou uma maneira de a definir através desse e de outros aspectos, tornando o conceito de alma mais objectivo e mais rico. Sua estratégia consistiu em aproveitar os dois lados da tradição constituída por aristotélicos e platónicos, na qual entravam Agostinho, Boécio, Pseudo-Dionísio e as doutrinas do *De spiritu et anima*. Nessa síntese, Pedro Hispano estabelece que a alma é definível segundo diversos aspectos, ou mais precisamente, por quatro aspectos que são: Primeiro, por ser uma substância espiritual, define-se pela sua relação com o Criador, de quem recebe influência, o ser e a conservação: *Habet enim aspectum ad Creatorem a quo recipit influentiam et esse et conservationem* (Petrus Hispanus, *CA*, p. 228). Em segundo lugar, define-se pelo seu aspecto para com o corpo, que a ela está sujeito, que ela mesma aperfeiçoa, que conserva e dirige em sua operacionalidade: *et habet aspectum ad corpus sibi subjectum quod perficit et conservat et supra quod dirigit operationes* (Petrus Hispanus, *CA*, p. 228). Em terceiro lugar define-se pela relação com sua essência: *et habet aspectum ad sua essentiam.* [...] *A parte autem suae substantiae, habet anima rationem deffinitionis* (Petrus Hispanus, *CA*, p. 228). Em quarto lugar, a alma pode ser definida em comparação com as demais coisas que diferem dela, definição que será vista pelo lado da privação: *et habet comparationem ad diversa a se respectu quod deffinitur per privationem.* [...] *per relationem autem ad alias creaturas deffinitur per privationem earum, sicut quodlibet principium et quodlibet simplex hoc modo deffinitur*» (Petrus Hispanus, *CA*, p. 228).

Não há dúvida de que esta definição manifestada no seu longo comentário ao *De anima* de Aristóteles é mais ampla do que a definição aristotélico-tomista, que se limitou a definir os aspectos e as relações da alma com o corpo. Em Pedro Hispano, a pesquisa tem de ser mais ambiciosa. Johannes de Rupella (Jean de la Rochelle), na *sua Summa de anima* [2], reporta já o primeiro aspecto da relação da alma com seu Criador, que diz extrair do livro *De motu cordis*: «Anima est *substantia incorporea, intellectualis, ilumminationis a primo, ultima relationes, perceptiva.*» Pedro Hispano fica muito perto de Johannes de Rupella ao definir o primeiro aspecto: «*Anima est substantia spiritualis incorporea illuminationum quae sunt a primo ultima receptione receptiva. Et sic deffinitur per relationem ad aliquas creaturas secundum ordinem ad Creatorem*» (Petrus Hispanus, *CA*, p. 228). Segundo Pedro Hispano, a alma tem disposição inata para Deus e por isso, na busca de sua definição, este aspecto não

(1) Thomas Aquinatensis, *Summa Theologica.* 1 q. 76 3 c; q. 75 6 ad 2.
(2) Johannes de Rupella, *Summa de anima*, Prato, Ed. Domenechelli, 1882, p. 106.

pode ser omitido. Sem desprezar os elementos fornecidos pela tradição aristotélica, o filósofo português vai buscar as doutrinas de tradição neoplatónica, neo-augustiniana e aviceniana em curso na primeira metade do século XIII e passará a integrar em sua síntese os dois modos dialécticos de considerar a alma, tentando preservar os princípios doutrinais de sua arquividência mundanal: como substância, a alma intelectiva é totalmente independente e por isso mesmo separável do corpo; como forma e perfeição do corpo, a alma [sensitiva e vegetativa] é inteiramente inseparável e adere a ele como forma inseparável: «*Anima intellectiva est separabilis a corpore quia non habet dependentiam a corpore nisi quantum ad exitum solum et ad nullam partem corporis coarctatur, quia nullam habet radicem in corpore. Sed solum collata est corpori ab extrinseco ad regendum et perficiendum corpus et ad conservandum corpus corpori acommodatur. Aliæ vero animæ habent dependentiam a corpore et habent radicem in corpore quantum ad exitum et conservationem sui esse. Non sunt ab extrinseco datae et ideo non sunt separabiles sicut anima intellectiva*» (Petrus Hispanus, *CA*, p. 667). A estratégia do autor, profundamente integrado na concepção teândrica do mundo, era, sobretudo, assegurar a espiritualidade, a substancialidade e a separabilidade da alma, segundo ensinava a teologia da escola de Paris em seu tempo. Considerar a alma como forma do corpo era coisa bem mais secundária para ele (Petrus Hispanus, *CA*, pp. 252 e 667). Por outro lado, Pedro Hispano era um claro defensor do *hilemorfismo universal*, na linha do *Fons Vitæ* de Avincebrol. Esta doutrina admitia, para todos os seres, a composição de matéria e forma. O ponto fulcral era só explicitar de que matéria se tratava quando se falava de alma, por exemplo. Como bom defensor da tradição neoaugustiniana e do neoplatonismo, para ele, a doutrina de Avincebrol era perfeita e conveniente. Ela defendia que «em todas as substâncias espirituais existe *uma matéria espiritual* e uma forma e assim todas as substâncias são compostas e por isso mesmo deve ser dito que na alma intelectiva existe a composição de matéria [espiritual] e de forma, que constituem sua essência»: «*huic autem opinioni vel positioni adhærentes, dicimus et ponimus quod in omnibus substantiis spiritualibus est materia spiritualis et forma et sic omnes compositæ sunt et ideo dicendum est quod in anima intellectiva est compositio ex matæria et forma vel ex quo est*» (Petrus Hispanus, *CA*, pp. 251-252). Esta doutrina se coadunava com os princípios teológicos cristãos da Idade Média e conseguia superar uma possível ameaça materialista, que aparentemente rondava a teoria daqueles que defendiam a alma como simples «forma do corpo».

VI. A doutrina neoplatónica e aviceniana das duas faces da alma

Uma outra característica do pensamento filosófico de Pedro Hispano é a doutrina das duas faces da alma. Essa doutrina tem origem na distinção augustiniana entre razão superior e razão inferior feita para diferenciar a dupla direcção da actividade espiritual do homem, a saber, a actividade moral e a actividade contemplativa.

Segundo o doutor de Hipona, a condição terrestre do homem é toda ordenada para a contemplação celeste. E por isso, não obstante a vida, com todas as suas exigências, impelir o homem para as coisas mundanas e materiais e aplicar seu pensamento a fins não contemplativos, o espírito humano mantém, apesar de tudo, a nobre tendência da contemplação. A razão e o intelecto têm portanto duas funções no conhecimento: uma quando se voltam para as coisas superiores e outra quando se dirigem às coisas sensíveis e inferiores. No primeiro caso é a razão superior que intervém, e, no segundo, a razão inferior. A mesma razão divide-se, portanto, em duas funções (1).

Esta doutrina, de remotas origens augustinianas, foi veiculada no século XIII por alguns franciscanos, entre os quais devemos lembrar Alexandre de Hales, Johannes de Rupella (Jean de la Rochelle), S. Boaventura, Rogério Bacon, que defendem, substancialmente, a doutrina que a tradição apresentava sob o signo augustiniano.

Para aqueles autores, porém, em que a doutrina aparece mais como um neoplatonismo aviceniano, a fonte da doutrina das duas faces da alma mais do que a Santo Agostinho remonta a Avicena e aos autores judeo-árabes. Nesta tradição parece encaixar-se o próprio Pedro Hispano, como iremos demonstrar.

Segundo Avicena, a alma humana, essencialmente contemplativa, tem duas faces. Uma inferior, para as coisas corporais e outra superior, para contemplação dos altíssimos princípios. «*Virtus contemplativa est illa quam habet anima propter debitum quod debet ei quod est supra eam, ut patiatur ab eo, et perficiatur per illud et recipiat ex illo; tamquam anima nostra habet duas facies, facies scilicet deorsum ad corpus quam opportet nullatenus recipere aliquam affectionem generis debiti naturae corporis. Et aliam faciem sursum versus principia altissima, quam opportet sempre recipere aliquid ab eo quod est illic et affici ab illo. Ex eo autem quod est infra eam generantur mores. Sed ex eo quod est supra eam generantur sapientiae et hoc est virtus sciendi.*» (2)

---

(1) Sanctus Augustinus, *De Trinitate*, XII, 3, 3. In *Patrologia Latina*, vol. 42, cls. 999-1000; Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1949, pp. 152 e segs.

(2) Avicenna, *De anima (VI Naturalium)*, Venetiis 1508, I, 5, f. 5v.

Alguns autores como G. Bullow e Haneberg, quiseram ver nesta distinção aviceniana uma correspondência directa da divisão aristotélica entre intelecto prático e teórico. Rejeitam esta interpretação J. Rohmer (1) e É. Gilson (2). Como quer que seja, tal doutrina e terminologia aviceniana é aproveitada por muitos autores posteriores, tanto judeo-árabes como cristãos.

O primeiro que parece ter tomado a doutrina de Avicena foi Algazel († 1111). Confiramos esta passagem de sua Metafísica: «*Anima vero humana habet duas facies, unam ad partem superiorem quæs est vastitas superior eo quod ab illa acquiri scientias nec habet anima virtutem speculativam, nisi respectu illius partis cuius debitum erat ut semper reciperet; et aliam faciem ad partem inferiorem sed regendum corpus et virtutem activam non habet nisi propter hoc.*» (3)

Por sua vez, Domingos Gundissalinus, tradutor latino das obras de Avicena e de Algazel, torna-se o veículo desta doutrina para o Ocidente: «*Animæ rationalis duæ sunt vires: una est virtus intelligendi et alia est virtus agendi, sive una est virtus contemplativa et alia est virtus activa et utraque vocatur intellectus aequivoce* [...]. *Quæ duæ vires sive duo intellectus sunt animæ rationali quasi duæ facies: una quæ respiciat deorsum ad regendum suum inferius quod est corpus quam nullo modo oportet recipere aliquam affectionem generis debitæ naturæ corporis; et aliam quam respiciat sursum ad contemplandum suum superius, quod est Deus, quam oportet semper recipere aliquid ab illo quod est illic et affici ab illo. Sed ex eo quod est infra eam scilicet intellectu activo generantur mores et scientiæ, et ex eo quod supra eam, scilicet, intellectui contemplativo acquiruntur sapientiæ. Sed ad acquirenda hæc unusquisque horum duorum intellectuuam habet aptitudinem et perfectionem.*» (4)

Pelo confronto dos textos, não é difícil concluir que a fonte comum tanto de Algazel quanto de Gundissalinus foi Avicena. Vinda directamente de Avicena ou através de Gundissalinus, a doutrina chegou até aos Escolásticos latinos da Idade Média, tendo sido recebida de várias maneiras pelas escolas e pelos movimentos doutrinais. Guilherme de Auvergne, por exemplo, persuadido de que tal divisão atentava contra a unidade da alma, voltou-se contra ela e chamou de imbecis a todos os que receberam a doutrina pela aparente dualidade contida na doutrina das duas faces. É exactamente através de Guilherme de Auvergne († 1249) que é possível saber que a doutrina das duas faces da alma de Avicena tinha entrado e criado sólidas raízes entre os filósofos e teólogos cristãos de seu tempo. Entre os

(1) J. Rohmer, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme, in AHDLMAB*, 2 (1927), pp. 75-76.

(2) É. Gilson, *Les sources gréco-arabes* de *l'augustinisme avicenisant, in AHDLMA*, 4 (1929--1930), pp. 5-107.

(3) Algazelis, *Metaphysica*, Toronto, Ed. Muckle, 1933, pp. 172-173.

(4) Dominicus Gundissalinus, *De anima*, Toronto, ed. Muckle, 1940, pp. 84 e 86-87.

representantes da Escola Franciscana, a doutrina teve também grande voga. Na *Summa de Anima* de Jean de la Rochelle, encontramos tanto a terminologia augustiniana da razão superior e inferior quanto a doutrina aviceniana das duas faces. Alexandre de Hales também refere a divisão augustiniana. São Boaventura, da mesma forma. E Rogério Bacon, por sua vez, introduz esta divisão de funções da alma na psicologia dos intelectos. E João Peckham († 1292), também franciscano, conhecido na Idade Média pelo nome de *Doutor Engenhoso*, admite também dupla razão no homem, considerando frequentemente o problema do conhecimento sob o aspecto de superioridade e de inferioridade. No *De anima* do também franciscano Rogério de Marston encontram-se traços da mesma doutrina. Em vista disso, nada há a estranhar que o neoplatonismo de Pedro Hispano o tenha levado a aceitar a referida doutrina que iria servir-lhe para ajudar a resolver muitas e intrincadas questões, sobretudo teológicas.

Para fazer-se entender no respeitante à aceitação desta doutrina, Pedro Hispano usa diversificados termos que convém fixar: *aspectus, gradus, pars, intellectus, status* e outros. Mas as palavras-chave são efectivamente *facies e aspectus.* A palavra *aspectus* etimologicamente significa direcção dos olhos num determinado sentido. Direcção supõe aplicação. Nesta função anímica do conhecimento contemplativo ou da acção, dá-se uma verdadeira aplicação da alma e das suas potências aos objectos superiores e inferiores. Segundo esta doutrina, a alma torna-se assim multimodamente oculada, com as faculdades ordenadas para diversas operações.

No mecanismo de acção das potências apreensivas e motoras da alma intelectiva e sensitiva, Pedro Hispano averiguou que a alma possui uma força interior de intencionalidade que a impele para além de si mesma, em ânsias de atingir o mundo exterior. Esta intencionalidade leva tanto à auto-análise da alma quanto ao conhecimento do mundo exterior.

Ao dizer que a alma tem duas faces, Pedro Hispano está apenas usando uma expressão metafórica, já que a alma é intrinsecamente simples, sem faces, sem olhares e sem graus. A verdade é que a necessidade de a linguagem ter uma forma para explicar de algum modo o funcionamento do conhecimento e da actividade espiritual da alma, levou à criação dessa expressão que no fundo pretende apenas chamar a atenção para essas duas grandes possibilidades epistemológicas da alma. Avicena e, depois dele, alguns Escolásticos, tiveram o mérito de nos darem esse estruturalismo hipotético das duas faces. Com a teoria, Pedro Hispano quis dizer que a actividade da alma se distribui duplamente pelo intelecto agente (face superior da alma) e pelo intelecto possível (face inferior). A actividade superior do intelecto agente é caracterizada por uma certa elevação da alma; a do intelecto possível por uma certa inclinação. Com esta distinção cria-se a relação necessária entre

objectos supremos (face superior, elevação) e objectos sensíveis (face inferior, inclinação). A alma está como que no meio do mundo cognoscível ou inteligível, dominando-o, elevando os olhos ou a face para atingir o mundo que está acima dela, baixando ou inclinando os olhos ou a face para o mundo que está abaixo.

A face superior que permite a elevação do olhar é a disposição ideal para o conhecimento de Deus, para a união com a Inteligência divina na contemplação, para o autoconhecimento da alma, para o conhecimento da Suma Verdade e da Suma Bondade, para o conhecimento imediato de Deus que está acima do corpo e dos sentidos (Petrus Hispanus, *CA*, pp. 294-295).

Pedro Hispano é provavelmente o primeiro Escolástico latino que na sequência de Santo Agostinho, de Avicena, de Algazel e de Gundissalinus deu uma certa extensão e aplicação à doutrina das duas faces. Segundo se conclui dos textos, não é só a alma intelectiva que tem uma face nobre, superior e outra inferior (Petrus Hispanus, *DA*, p. 439), como também não é apenas a inteligência (Petrus Hispanus, *DA*, p. 110) e a vontade (Petrus Hispanus, *DA*, p. 112) que têm sua face superior e inferior, mas também esses mesmos aspectos superiores e inferiores, como o intelecto agente (Petrus Hispanus, *DA*, p. 393), o intelecto (Petrus Hispanus, *DA*, pp. 433-434), a alma sensível (Petrus Hispanus, *DA*, p. 311), o senso comum (Petrus Hispanus, *DA*, p. 311). A divisão tem um valor não apenas psicológico mas sobretudo gnosiológico. Quando se fala de faculdades, de aspectos ou de faces da alma, não se pretende senão exprimir a capacidade do espírito de produzir diferentes actividades e manifestar o poder que tem para produzir actos intelectivos, afectivos, voluntários, sentimentais e estimativos de valores. Em cada acto se manifesta a actividade total do espírito humano. Mas sob o aspecto analítico, há várias formas de manifestação psíquica em relação aos objectos e às coisas com que tem de lidar. A defesa desta doutrina tem muito a ver com a própria noção de alma e suas afinidades com os mestres franciscanos Jean de la Rochelle e Rogério Bacon são muito estreitas.

Restaria declarar que a grande fonte desta doutrina em Pedro Hispano é Avicena ou Ibn Sina († 1039), conforme se lê no comentário ao *De animalibus*. Mas não só. No *Scientia libri de anima* há a utilização da terminologia augustiniana de intelecto superior e inferior, de aspecto superior e inferior, de parte superior e inferior da alma, de onde se conclui que a base comum da doutrina foi tornada, pelo nosso filósofo, num sistema que abrangia simultaneamente o augustinismo, o neoplatonismo e o avicenismo, numa síntese que beira a tese do augustinismo avicenizante da primeira metade do século XIII abraçado por vários filósofos e teólogos cristãos, segundo foi já explanado por Étienne Gilson, em brilhante pesquisa publicada no final da década de 20.

VII. A autognose da alma ou o «cogito ergo sum» de Pedro Hispano

Outra doutrina muito característica da síntese petro-hispaniana é a chamada linguagem interna da alma, o autoconhecimento, autognose ou o «cogito ergo sum», ainda em forma germinal. O que nos provoca esta consideração é o Capítulo IX *do Scientia libri de Anima* intitulado «De cognitione animæ sui ipsius», que pode ser traduzido quase literalmente por «autoconhecimento da alma» (Petrus Hispanus, *DA*, p. 459). É esta uma «quæstio» que encontramos também no *Commentarium in De Anima*, onde se pergunta o que é que faz com que as faculdades intelectivas tenham o poder de se conhecerem a si mesmas (Petrus Hispanus, *CA*, p. 71).

Na referida «quæstio» do *Commentarium*, Pedro Hispano cita Avicena que diz que há uma certa faculdade que não está ligada a nenhum órgão, que está presente a si mesma, e que não há separação entre ela e ela própria (*non est medium inter ipsam et seipsam*) nem é obscurecida por qualquer sombra e porque é intelectiva ela se conhece a si própria por si própria (*et quia intellectiva est ideo cognoscit seipsam per seipsam*) (Petrus Hispanus, *CA*, p. 71). Continuando o debate da questão, Pedro Hispano diz ainda que «é próprio do poder intelectivo da alma intelectiva conhecer-se a si própria. E que há duas maneiras de a alma se conhecer a si própria. A primeira é por reflexão sobre si, o que é próprio do *in tecto* agente que é a luz da própria alma e a clareza que não permite que se afaste da verdade. A segunda é a reflexão sobre as demais coisas que a leva a ser a última a conhecer-se. Há portanto duas coisas: aquilo através do qual ela conhece, que é o intelecto agente, e aquilo através do qual ela recebe e este é o intelecto possível, o qual através da iluminação do intelecto agente sobre o possível consegue um conhecimento completo.

O que no *Commentarium* é apenas o afloramento de uma tese em relação ao pensamento dos antigos, e especialmente de Avicena, no *Scientia Libri de Anima* transforma-se na explanação de uma tese importante, à maneira de tratado. Pedro Hispano abre esse importante capítulo dizendo que a alma intelectiva compreende sua essência por decisão própria (*ipsa vero intellectiva ductu proprio suam essentiam comprehendi)*» (Petrus Hispanus, *DA*, p. 459). Ela é movida por um movimento interno essencial e vivo, que lhe dá prazer e se rege por um afecto interior causando-lhe prazer interior este regime. É provável que, por uma luz espiritual e por um olhar próprio, ela alcance conhecer sua própria essência e com isso se alegre, sendo que sua substância com luz própria espiritual lhe permite ver-se a si própria e às demais coisas.

Acreditamos, diz Pedro Hispano, que este conhecimento interno procede de uma força própria. A alma conhece-se a si própria por presença nua. Isto quer

dizer que entre sua força intelectiva e o seu próprio *in-se-esse* não há intermediário (*non est medium inter ipsam et seipsam*). Esta intimidade indica que a alma apreende sua própria essência e possui de si própria um conhecimento interno directo (Petrus Hispanus, *DA*, p. 459). Tal conhecimento expressa-se particularmente pelo chamdo *sermo internus animæ* (linguagem interna ou *loquela interna animæ*), uma forma medieval de aproximação com o *cogito ergo sum* cartesiano, cuja história, bem ponderada, nos leva a descobrir neste não uma invenção rigorosa, mas o aproveitamente de uma tradição que vem desde Santo Agostinho, passa por Avicena, entra em vários pensadores da Idade Média como Jean de la Rochelle e outros, para ganhar, em Pedro Hispano, uma expressão forte e inédita. Na verdade, além de o contemplar já com destaque no *Commentarium in De Anima* dedicou--lhe ainda dois capítulos especiais no *Scientia libri de anima*, um sobre *o De cognitione animæ suipsius* e outro bem específico sobre a linguagem interna da alma (*De sermone interno*). Em toda a análise dinâmica do texto, parece clara a intenção de Pedro Hispano querer reforçar, como agustiniano avicenizante, a substancialidade e espiritualidade da alma e sua independência em relação ao corpo para entender, perceber e conhecer o que é mais elevado e, de modo especial, sua essência. Essa linguagem ou *loquela* nada mais é do que um movimento interno raciocinativo ou contemplativo que solidifica no pensamento todas as afeições e disposições sem enunciação extrínseca (*Est igitur hic sermo motus internus ratiocinativus affectiones earumque executrices dispositiones in cogitatione consistens sine extrinseca enuntiatione*) (Petrus Hispanus, *DA*, p. 519) [1]. Esta linguagem interna da alma tem muitas relações históricas com o argumento do chamado «homem volante» de Avicena. A ele alude Pedro Hispano no *Commentarium in De Anima* ao tratar uma «quæstio» sobre a forma como podemos imaginar que a alma existe em nós. Assim descreve o argumento apresentado por Avicena: imaginemos que alguém é criado de repente e perfeito até à última perfeição no que diz respeito à sua alma intelectiva, sem contacto com o exterior e com a vista velada em relação ao mundo exterior. Imaginemos esse homem sem nenhum sinal externo, sem nada que toque seus membros, sem ninguém que o mova para qualquer acção, em situação em que não sinta nenhum de seus membros movem-se. Deixem-no ficar assim. E ele, em tal estado, sempre afirmará que existe. Deste modo, se se perguntar a ele se existe, ele responderá por um movimento espiritual interno que sim, que existe. Se alguém lhe perguntar se ele é sua mão ou seu pé, dirá que não. E que ignora que isso seja parte de si próprio. Da mesma forma, se for perguntado se é totalmente um corpo,

[1] Trata-se de um texto que confrontado com a *Summa de anima* de Jean de la Rochelle mostra intrínseca afinidade entre ele e o franciscano. Cf. Joannes de Rupella, *Summa de anima*, Prato, Ed. Domenichelli, 1882, p. 234.

dirá que não. Portanto algo, além do corpo e das partes de seu corpo, existe nele. E esta é exactamente a substância cognoscitiva que é a própria alma intelectiva que existe no corpo e que não precisa do corpo para dizer que existe.

Calcado nesta doutrina tradicional da alma como substância espiritual dentro da linha augustiana e aviceniana, Pedro Hispano pensará também que a alma, ainda que fosse desligada do mundo exterior, afirmaria, mesmo assim, sua existência, o que serve de fundamento principal à racionalidade humana: «*ex hac ratiocinatione maxime homo rationais generaliter dicitur*» (Petrus Hispanus, *DA*, p. 520). Mesmo privado da linguagem natural ou no silêncio, nunca o homem ficaria privado deste poder de enunciação interna. Este poder é inato e chama-se *sermo internus* ou *internum alloquium*, que é completado pela *loquela* ou linguagem exterior, sem que esta, entretanto, lhe seja essencial (Petrus Hispanus, *DA*, p. 521).

VIII. A alma, suas faculdades e a ontologia do conhecimento

Ao falar de alma intelectiva, Pedro Hispano distingue, de forma clássica, entre faculdades apreensivas e motoras, apresentando-nos, mormente no *Scientia libri de anima*, variados esquemas de divisões e exposições sobre as actividades das faculdades. Baseado no princípio de que a funções diversas correspondem faculdades diferentes, partindo ainda dos pressupostos do pluralismo de formas, P. H. decide-se abertamente pela diferença essencial entre as várias faculdades ou potências (*vires, potentiæ, facultates*).

Em primeiro lugar, importa observar que o condicionalismo histórico colocou Pedro Hispano entre os dois grandes sistemas que se digladiavam na primazia da interpretação do mecanismo do conhecimento humano: o sistema platónico e o sistema aristotélico, os dois revestidos de suas nuances medievais, neoplatónicas e judeo-árabes e dos característicos tons das escolas afectadas pelas correntes doutrinais em curso. A via platónica afirmava essencialmente que a alma é criada com ciência e faculdades perfeitas: apenas a sombra do corpo impede parcialmente a actualidade do conhecimento: mas quanto o homem conhece é mera recordação. Por seu lado, a sentença aristotélica afirmava basicamente que a alma apenas conhece por aquisição, ou seja, seu conhecimento é obtido através de imagens e de espécies das coisas, sendo a alma, inicialmente, uma autêntica *tabula rasa*, onde nada está escrito ou gravado.

Estas duas tendências hermenêuticas dominaram o pensamento medieval no que toca à mecânica do conhecimento humano; Pedro Hispano, por sua vez, procurando uma via ecléctica, concedeu a Platão, a Aristóteles, a Santo Agostinho, a Boécio, a Avicena, ao Pseudo-Dionísio e ao autor do *De spiritu et anima*, o tributo

de escola e concluiu, entre outras coisas, que o homem tem à sua disposição dois modos de conhecimento: um conhecimento superior, natural, inato e imediato (*cognitio superior, naturalis, innata, immediata*): é o conhecimento que o homem tem do Criador, do Sumo Bem e de si mesmo; e o conhecimento abstracto, adquirido, não inato (*cognitio abstratcta, acquisita, non innata, per phantasmata*), obtido através de imagens das coisas do mundo (Petrus Hispanus, *DA*, p. 521).

Na linha do *conhecimento superior* podem ser considerados o conhecimento de Deus e o conhecimento que a alma tem de si própria. O conhecimento de Deus, conforme expomos em item próprio deste trabalho, é um conhecimento inato e imediato, sapiencial, obtido através de uma alma que foi criada à própria imagem do Criador. O mesmo se diga da autognose da alma ou do conhecimento que a alma tem de si mesma. Também esse pertence à categoria do conhecimento inato.

Quanto ao *conhecimento mediato, adquirido, não-presencial e abstracto*, Pedro Hispano diz-nos que, pela sua natureza de conhecimento adquirido, é mais imperfeito, menos certo e mais fugaz. Entretanto, é a forma mais comum do conhecimento que se adequa à presente situação humana no mundo.

Esta forma de conhecimento estende-se tanto a Deus, quanto à alma e ao mundo, abrangendo os três principais núcleos de realidade objecto da pesquisa filosófica. Ele completa a forma do conhecimento superior, cuja característica essencial é a ligação directa da alma com as realidades superiores pelo elo comum que as liga e que é a espiritualidade. No que se refere a Deus, quando falamos de conhecimento mediato, referimo-nos às vias racionais de ascensão até Deus (Petrus Hispanus, *DA*, pp. 507-508). Quanto à alma há também conhecimento adquirido a partir das coisas exteriores (Petrus Hispanus, *CA*, p. 70) e quanto ao mundo, a alma tem dele conhecimento através de imagens (*phantasmata*) e de universais e exemplares, que accionam a inteligência para o conhecimento (Petrus Hispanus, *CA*, pp. 66 e 167).

Para o conhecimento concorrem os dois principais aspectos da alma, aristotelicamente conhecidos pelos nomes de intelecto agente e intelecto possível. Para o conhecimento superior é por vezes requerida a intervenção das inteligências ou demiurgos, espíritos angélicos, mas de uma maneira pouco clara, sem sabermos exactamente quem são essas inteligências e em que proporção intervêm.

IX. O problema dos universais

Inteiramente conectado com o problema do conhecimento está a questão dos universais, que mobilizou toda a Idade Média, desde Plotino até Abelardo e até aos grandes mestres da Alta Escolástica.

A posição de Pedro Hispano em relação à questão dos universais pode qualificar-se de realista moderada, cozinhada dentro de um hibridismo denunciador do eclectismo da primeira metade do século XIII, onde entram influências neoplatónicas e aristotélicas. Herdando dos neoplatónicos o exemplarismo, apresenta o Ser primeiro como primeira forma exemplar de todas as coisas (*et sic primum est prima forma omnium*) (Petrus Hispanus, *CA*, p. 206). Herdando de Aristóteles a teoria do conhecimento adquirido, diz que a alma conhece as coisas através dos fantasmas (elaborações da fantasia e da imaginação), de intenções e de semelhanças (Petrus Hispanus, *CA*, p. 402).

Os exemplares com que a alma e as faculdades cognitivas trabalham seriam semelhanças das verdadeiras formas e dos verdadeiros princípios ou intensões das coisas. A identidade que existe entre os exemplares conhecidos pela alma e as formas ou princípios verdadeiros (arquétipos) das coisas, é uma identidade de proporção, de semelhança e de intensão (intensio): «*Unde exemplaria quæ sunt in anima, non sunt veræ formæ et vera principia rerum sed similitudines verarum formarum et verorum principiorum, quia eorum quae fiunt quædam sunt entia, quædam, entium. Entia autem sunt sicut res fixæ. Ea autem quæ sunt entium sunt multis modis* [...] *Huiusmodi autem quæ de rebus sunt in anima sunt intensiones rerum quæ neque sunt substantiæ nec accidens sive accidentia sed quid substantiæ vel accidentis. Unde ponimus quod non sunt vera principia sed similitudines verorum principiorum. Est ergo idemptitas inter exemplaria quæ sunt in anima et formas et principia rerum vera, non per essentiam quæ est natura fixa et determinata, sed solum proportione et similitudine et intensione*» (Petrus Hispanus, *CA*, p. 402). Ao falar da identidade entre os exemplares que têm vida na alma e as formas e os princípios verdadeiros das coisas, guardadas as devidas proporções, semelhanças e intensões, Pedro Hispano constrói uma teoria exemplarista onde combina realismo e idealismo na medida em que defende que os conteúdos da consciência (*exemplaria quæ sunt in anima*) correspondem às formas e princípios verdadeiros das coisas (que são, por sua vez, meros entes abstractos), ficando as coisas materiais e mundanais noutro patamar de análise. A tese é a de que a alma reproduz em si as semelhanças dos princípios das coisas. Estes princípios são os universais. Chamam-se exemplares universais por comparação, por ser através deles que a alma reproduz as coisas (Petrus Hispanus, *CA*, p. 399) e são as condições espirituais e abstractas que as coisas reais assumem quando são reproduzidas na alma. A alma, como toda a substância cognitiva, é colectora de exemplares e é como se fosse o espelho do mundo onde se refletem os exemplares ou modelos das coisas.

Por aqui é possível ver o nível do exemplarismo e do abstraccionismo de Pedro Hispano. A palavra «exemplar» tem nele uma referência dupla: de um lado, pode significar o protótipo, o arquétipo ou a forma essencial existente na mente de

Deus que preside à criação dos seres, passando a ser ideia reguladora e criadora na mente de Deus; de outro lado, pode significar o universal que a inteligência humana produz na sua relação com as coisas, universal que é tirado por abstracção das mesmas coisas como forma de conhecimento ou de contacto cognitivo.

Nos dois casos, universal significa as formas ideais dos seres e das coisas: as formas em seu estado de pureza original, enquanto exemplar divino, ou então as formas em seu estado de ideia incarnada e participada, enquanto exemplar abstracto produzido na inteligência humana.

X. A natureza da alma em Pedro Hispano

O terceiro capítulo do *Scientia libri de anima* é dedicado à origem da alma (*de eius ortu*). Por suas condições especiais, a alma foi criada por Deus, simples e incorporal. Embora ligada ao corpo, em sua origem não tem nenhum sinal de que tivesse derivado do corpo. É feita à imagem e semelhança do Criador e é dotada de uma face que tende para quem lhe deu o ser e a quem reconhece como sua causa (Petrus Hispanus, *DA*, pp. 46, 55, 351, 364; *CA*, p. 294).

Desde a sua origem foi-lhe dada uma faculdade especial própria para conhecer o Divino Bem e a si própria (Petrus Hispanus, *DA*, p. 507): «*anima intellectiva ordinatur in cognitionem creatoris*» (Petrus Hispanus, *CA*, p. 295). Duas coisas a alma não pode ignorar: o bem e a sua natureza (Petrus Hispanus, *CA*, p. 68). Através do intelecto agente, a alma obtém um recolhimento íntimo, e mediante a iluminação interior que recebe ela consegue um conhecimento mais perfeito. Ou seja, além do conhecimento das coisas consegue reflectir sobre a sua condição, reconhecer o seu Criador e tomar conhecimento que foi dele que recebeu o ser e a origem (Petrus Hispanus, *DA*, p. 462).

XI. A vontade e o livre arbítrio

É importante o espaço que Pedro Hispano dedica às faculdades motoras ou faculdades que têm por objectivo a acção, no *Scientia libri de anima*. Depois de ter consagrado o Capítulo I do Tratado XI à distinção geral entre virtudes motoras e intelectivas, reserva o Capítulo II para tratar da vontade, do voluntário e do involuntário, o Capítulo III para tratar da vontade natural, o Capítulo IV para tratar da vontade sensual, o Capítulo V da vontade activa, o Capítulo VI da sindérese ou desejo inato do Bem, o Capítulo VII do desejo inato da Suma Bondade e o Capítulo VIII do livre arbítrio. Para um autor que vive num século predominan-

temente intelectualista e racionalista, conceder um espaço largo à vontade e ao campo da acção, rompendo o cinturão férreo do *intellectus*, é mostrar que na Idade Média não há um pensamento único nem exclusivamente intelectualista, mas que uma boa parte de autores, augustinianos e místicos ou simplesmente escolásticos e voluntaristas, mostra uma realidade humana do convívio da razão com a emoção e com os sentidos e paixões. Esta é uma posição onde a vontade manifesta suas inclinações, seus movimentos e paixões, mas termina por ser conduzida pela «aguda percepção da inteligência» e sobretudo pelo «vigor da razão» (*vigor rationis*) que termina por conduzi-la para as altas esferas que lhe suscitam o desejo do Bem sempiterno (Petrus Hispanus, *DA*, p. 501).

Nesses vários capítulos três tipos de vontade se destacam: a vontade natural, a vontade sensual e a vontade activa. A vontade natural é um desejo inato em todas as criaturas que tem como missão manter o regime de vida natural e que dirige todas as coisas que procuram a própria conservação. Há uma vontade natural na alma e uma vontade natural no corpo. Aquela que cuida dos desejos naturais da alma tem três aspectos. O primeiro diz respeito à vida e sua conservação; o segundo à direcção certa da apreensão e do movimento; o terceiro aos hábitos adquiridos como os conhecimentos e as virtudes interiormente adquiridos (Petrus Hispanus, *DA*, p. 499). De igual forma, a vontade natural do corpo pode ser considerada também sob três aspectos: o primeiro diz respeito à conservação e incolumidade do corpo; o segundo, à perfeição das acções naturais e animais; o terceiro diz respeito à prossecução de todas as coisas que constituem a máquina humana e à conservação da comida e bebida e demais coisas necessárias (Petrus Hispanus, *DA*, p. 499).

A vontade sensual consiste no apetite desordenado das coisas temporais portadoras de deleites ilícitos (Petrus Hispanus, *DA*, p. 501). A vontade activa diz respeito ora aos negócios e aos possíveis negócios humanos que estão dentro do âmbito da acção humana, ora aos impossíveis que estão fora da esfera humana. Em sua exposição sobre a vontade sensual e vontade activa, Pedro Hispano banca não apenas o expositor frio e técnico, mas o moralista que parte de pressupostos teológicos e místicos e teoriza uma moral intelectualista de condução do homem para o Sumo Bem.

O apetite e o desejo que é o fulcro da vontade atravessa várias fases até à sua completa realização: a fase do *consilium* (em que a vontade procura o bem que deve alcançar); o *judicium* (consideração precisa do que se pretende); *dispositio* (deliberação de execução, com base no *consilium*); *sententia* (consentimento determinado após a consideração e a deliberação); *electio* (aceitação electiva entre duas coisas distintas); *impetus* (inclinação, tornada premente, em ordem ao contacto ou alcance da coisa escolhida); *usus* (execução final) (Petrus Hispanus, *DA*, p. 503).

A vontade realiza-se plenamente e o desejo normaliza desde que se alcançou o fim almejado (Petrus Hispanus, *DA*, p. 504).

A sindérese é o mais alto grau de apetência volitiva. É um desejo inato existente na alma humana e consiste num apetite do Verdadeiro Bem e na repugnância do mal. Baseia-se na rectidão moral e é dela que procedem os bons costumes (Petrus Hispanus, *DA*, p. 505).

O oitavo capítulo do Tratado XI versa sobre o livre arbítrio. Como é pela liberdade que a alma melhor se assemelha e se aproxima de seu Criador, a liberdade é a origem do bem. Se corrompida ou arruinada, torna-se causa do mal. Há mesmo uma «lapsa libertas», ou seja, uma liberdade decadente. Essa leva à escravidão. Ela é essencialmente o poder do mal mas no fundo é mais do que tudo uma impotência. A liberdade do arbítrio existe nas inteligências embora esteja sujeita a algumas limitações de leis naturais. A liberdade, prioritariamente ordenada para o bem, nasceu com uma queda natural para o mal. A queda é uma falha que significa a distância do mais alto termo do sumo bem, uma força que consolida o desvio natural de seu Criador (Petrus Hispanus, *DA*, p. 511). A mais alta e perfeita liberdade da vontade é aquela que não pode ser contraditada por nenhuma lei da natureza. Consegue ter acções inteiramente correctas, sem defeito, o que lhe permite ficar livre da queda (Petrus Hispanus, *DA*, p. 511).

O *Scientia libri de anima* traz a definição: «*Est igitur liberum arbitrium rei rationonis indagatione discussæ prosecutionis ad repoudiationis voluntatis industria non coacte*» (Petrus Hispanus, *DA*, p. 510). Em tradução livre podemos dizer que «o livre arbítrio é, pela busca do que se passa no domínio da razão, uma decisão de escolha (*discussæ prossecutionis*) ou de repúdio (*repudiationis*), sem coacção, dentro do mecanismo da vontade.

A rectidão da razão diminui a falta de liberdade para o verdadeiro bem, impelindo-a livremente e é no regime da liberdade que se situa o mérito e a virtude.

XII. Vias teológicas e teodiceicas para o conhecimento de Deus

Para um augustiniano avicenizante, é imprescindível analisar a perspectiva teodiceica como coordenada básica para compreender as variadas relações e capítulos de todo o arcabouço metafísico do autor. É ao *Scientia libri de anima* que mais uma vez vamos recorrer para buscar um ponto de partida e premissa de compreensão do sistema filosófico de Pedro Hispano: «O sublime intuito da especulação filosófica que mediante uma perspicaz investigação abrange todo o âmbito da

máquina mundanal, esforça-se por indagar as essências, as propriedades, as forças, a acção, a ordem, o peso, a medida, os efeitos e as causas de todas as coisas. E isto, ora dirigindo o mais elevado aspecto do seu olhar para as *realidades supremas*, ora descendo até às *ínfimas*, ora rondando por processos naturais as *realidades médias*, ora discorrendo acerca de cada uma em particular, girando em torno das extremas e das médias, esforçando-se por perscrutar em cada uma o abismo do poder, a sabedoria e a bondade do Criador e os segredos da natureza» (Petrus Hispanus, *DA*, p. 45). Algazel fala do objecto destes três grupos de realidades (*res supremæ, res mediæ e res infimæ*) em sua *Metafísica*: «Scientia vero speculativa similiter dividitur in tria: Quorum primum dicitur *scientia divina* et philosophia prima. Secundum dicitur scientia disciplinalis vel mathematica et vocatur *scientia media*; tertium est scientia naturalis et *scientia infima*.» [1]

Embora todo o medieval estivesse teoricamente no circuito da fé religiosa e da crença em Deus, no seio de uma civilização cuja alma era a religião, a mística e a teologia, a nível de especulação, o tema da existência de Deus era colocado ou sob a forma *de fides quærens intellectum* ou de *intellectus quærens fidem*. Antes de Pedro Hispano († 1277), Santo Anselmo († 1109), Pedro Lombardo († 1160), Alexandre de Hales († 1245), S. Tomás († 1274) e S. Boaventura († 1274) escreveram tratados sobre a natureza de Deus e sobre sua cognoscibilidade.

Nos *Comentários de Pedro Hispano ao Pseudo-Dionísio*, Deus é apresentado como o princípio e fim de todas as coisas. As coisas comportam uma marca divina. Com o auxílio da inteligência devemos procurar descobrir na criação os sinais de Deus.

Partindo das criaturas, Pedro Hispano tenta levar o homem a Deus pela elevação do espírito acima de tudo o que é finito. Explanada a via pelas criaturas como primeira possibilidade de ascensão até Deus, Pedro Hispano apresenta em seguida a experiência interior em que a alma, transbordante de Deus, pelo sentimento íntimo que dele tem, encontra uma segunda escada para tentar descobri-lo, não através de compreensão racional mas através de experiência mística.

As simpatias e adesões de Pedro Hispano às doutrinas do Pseudo-Dionísio mostram-nos claramente que Pedro Hispano, comentarista do Pseudo-Dionísio, era um partidário convicto do intimismo divino e até da ideia inata de Deus no homem. Ao mostrar esta adesão, Pedro Hispano limitava-se a integrar-se na corrente neoplatónica, que englobava eclecticamente as doutrinas de Santo Agostinho, os judeo-árabes e Pseudo-Dionísio e outros doutrinadores conhecidos como marcos de influência na síntese doutrinal que se apresenta sob esse nome.

Como traços mais típicos de Pedro Hispano no pronunciamento sobre o inatismo e a cognoscibilidade de Deus, há algumas questões que seria importante

[1] Algazelis, *Metaphysica*, Toronto, Ed. Muckle, 1933, p. 2 (Pars 2).

apresentar para o leitor. Em primeiro lugar seria justo falar da *teofilosia*, ou seja, do desejo da suma bondade existente no homem. Em segundo lugar, para completar o quadro da teodiceia petro-hispaniana, restaria ainda dissertar sobre as duas vias da busca do conhecimento divino: de um lado, o conhecimento imediato (dito «*per immediationem*») e o conhecimento mediato (*per posteriora*).

O facto de Pedro Hispano inserir em seu questionamento sobre a cognoscibilidade de Deus a noção de *teofilosia* tem um sentido meio místico de estado de ansiedade por Deus, de sede de Deus, estado que se torna mais pungente quando a alma retorna ao circuito da Divindade após alguma vagabundagem pelo mundo exterior. Em virtude deste apetite inato do Verdadeiro Bem, existe na alma o sentido da rectidão natural, que deseja o bem e detesta o mal, a que Pedro Hispano, juntamente com outros medievais, chama de «sindérese» (Petrus Hispanus, *DA*, p. 505). Deus está presente com sua essência, poder e imensidade em todas as coisas — conservando nesta relação toda a sua independência em relação às coisas, movendo-as, dirigindo-as e conservando-as (Petrus Hispanus, *CA*, p. 378).

Se, conforme Pedro Hispano frequentemente expõe, a alma «nasceu para contemplar o Criador» ou tem para Ele uma disposição inata, como «susbtância aberta às influências e iluminações da Primeira Luz» (Petrus Hispanus, *CA*, p. 228), é fácil de entender o argumento, de raiz augustiniana, chamado de «conhecimento *per immediationem*» ou conhecimento imediato. Esse tipo de conhecimento dá-se na alma que conhece Deus não através das coisas inferiores mas por distância do corpo, em estado quase de separada. Ou seja, conhece Deus por um olhar especial, abstraída das condições materiais, e já no circuito da Luz Primeira. Trata-se do estado puro da alma ou a disposição mais elevada a que pode chegar a alma para conhecer e amar a Deus. A base desta doutrina está na consideração platónica de que a alma nasceu e está preparada para aperfeiçoar a sua união com a Inteligência divina. Este conhecimento é, paralelamente, muito aproximado com o que S. Boaventura desenvolve no livro *De scientia Christi* e que chama de conhecimento sapiencial, apoiado em razões eternas, ou formas exemplares das coisas existentes na mente divina, que se insere na linha do conhecimento contemplativo do Sumo bem e que se distingue do conhecimento simplesmente ciencial, adquirido discursivamente por via raciocinativa ou *a posteriori* em contacto com a realidade sensível.

O que está na base de todo este conhecimento é a teoria exemplarista que fundamenta toda a ascensão do espírito mediante a participação da inteligência humana nas iluminações e no conhecimento que lhe proporciona a inteligência divina. Mais claramente, o conhecimento imediato de Deus significa a apreensão de Deus em sua realidade ontológica, como se fosse um encontro face a face, o

sentimento de uma presença divina, por êxtase ou supercontemplação, arrebatamento ou até por divina escuridão ou pelo «conhecimento diviníssimo de Deus», bem na linha do Pseudo-Dionísio, quando o conhecemos por ignorância, acima da nossa mente, em união íntima com os raios da divina sabedoria, acima da capacidade do intelecto — o que nos místicos já soa a um conhecimento de excesso mental e místico, no qual a inteligência descansa e a alma se embrenha totalmente na afeição de Deus.

Resta ainda o conhecimento mediato de Deus, classicamente conhecido como conhecimento *per posteriora*. Este conhecimento é de natureza racional e insere-se na linha das vias racionais que tentam explicar a existência de Deus. Em primeiro lugar, devemos dizer que Pedro Hispano não se esqueceu de que o homem se encontra em estado de transição pelo mundo (estado de *viator*). Neste estado, a alma existe em conjunção com a matéria corporal, e por esse motivo o seu conhecimento deve ser adquirido através de penoso trabalho da inteligência. Segundo Pedro Hispano, «o estado de luz interior não dura sempre na alma. A notícia ou informação dura apenas durante o tempo em que ela aproveita a luz irradiadora e desaparece quando ela desce ou se mistura com as coisas mundanais» (Petrus Hispanus, *DA*, p. 456).

Por ordem de contraste, diremos que segundo Pedro Hispano há uma segunda via para atingir Deus pelo conhecimento. Essa via chama-se *via «per posteriora»* ou *«ex creaturis»*, também conhecida pelo nome de *via mediata*, citada tanto nos Comentários do Portugalense ao Pseudo-Dionísio, quanto no *Scientia libri de anima*, quanto, enfim, no *Commentarium in De Anima*. Em todos estes livros, admite o filósofo português a dupla via para chegar ao conhecimento do Divino Feitor do Mundo: «O conhecimento da Suma Verdade é adquirido pela alma de uma dupla maneira: ou *especulando sobre a ordem criada* ou *elevando o olhar superior da alma* para a sua pura luz» (Petrus Hispanus, *DA*, pp. 507-508).

Para operar o conhecimento «per posteriora» está encarregado o intelecto possível, que é o olhar inferior da alma. Esta face («facies» ou «aspectus») encarrega-se de contactar com o mundo inferior e sensível. Para facilitar a tarefa do intelecto possível, pertence à face superior concorrer com a sua luz para excitá-lo nesse ofício, encaminhando-o para as criaturas a fim de que nelas reconheça os vestígios de Deus e através dos vestígios possa chegar à notícia da Causa criadora do universo.

Reduzem-se portanto a *duas vias* as formas mais efectivas para a ascensão do homem até Deus: a *via ex creaturis*, que utiliza o mundo criado como mediação de conhecimento indirecto de Deus; e a *via «ex experientia interiori»*, que é o conhecimento de Deus «per immediationem», da forma que acima expusemos. Apesar de Pedro Hispano se referir simplesmente ao argumento *ex creaturis*, que posterior-

mente encontraremos em S. Tomás de Aquino que o desdobrou nas famosas cinco vias, se fizermos um pesquisa detalhada, teremos possibilidade de coligir, em diversíssimas passagens dos livros de Pedro Hispano, essas mesmas cinco vias, como meio de ascensão desde a ordem criada até Deus. Para darmos ao leitor a pista textual, diríamos que a *primeira via* teria consistência nos textos das pp. 406-407 do *Scientia libri de anima* («omnis autem motus vestigium in rerum ordine declaratur [...]); a *segunda via*, que parte do conceito de causa eficiente, tem os textos das pp. 398 e 457 do *Scientia libri de anima* e as pp. 293 e 377 do *Commentarium in De Anima*; a *terceira via* (da contingência do possível apoia-se o necessário) apoia-se no texto da p. 377 do *Commentarium in De Anima* e na p. 398 do *Scientia libri de anima*; a *quarta via* (a partir dos graus de perfeição na ordem do ser, demonstra-se a existência de Deus sob a razão do Ser Máximo) está apoiada nos textos do *Scientia libri de anima*, pp. 360 e 399; e finalmente a *quinta via* (com base na ordem universal e no finalismo dos seres, conclui-se um Ordenador) está documentada no *Scientia libri De Anima*, pp. 54, 354 e 355.

O que se depreende de todo o exposto, é que a teodiceia de Pedro Hispano reflecte todos os debates ideológicos da Idade Média e de uma maneira especial as bases da corrente augustiniana e judeo-árabe com reflexos neoplatónicos. Em termos de filosofia, Pedro Hispano conduz a sua exposição segundo os princípios da razão e da experiência, mas quando chega aos limites da razão e não tem mais espaço para avançar, recorre à teologia como forma de dar respostas para os pensadores de seu tempo. A filosofia é, por isso, não apenas uma *ancilla theologiæ* mas um exercício e uma pesquisa das razões do mundo, da vida e conhecimento. No cumprimento desta missão, a teologia é o último recurso para clarificar a visão final da ordem teorética, da vida e da realidade em geral. Na filosofia de um medieval, nunca pode ser esquecido que o mundo sempre é criação de Deus — princípio e fim de todas as coisas. No contexto, também o homem é criado com um fim sobrenatural. Nesta visão ganham espaço as teses sobre a ideia inata de Deus no homem, sobre a teofilosofia, sobre a sindérese e sobre os intuitos místicos sobre a iluminação e a elevação da mente humana para Deus.

XIII. A teoria dos intelectos em Pedro Hispano

Um capítulo importante que deve ser colocado para avaliação da posição de Pedro Hispano no contexto doutrinal e ideológico da Escolástica Medieval é, sem dúvida, a doutrina e teoria dos intelectos. Entre outros destaques possíveis, esta teoria leva-nos à tese da existência de um avicenismo latino no Ocidente, e, mais especificamente, a um augustinismo avicenizante, que nos coloca Pedro Hispano

frente a frente com Avicena, captando através dele determinadas doutrinas judeo--árabes carregadas de neoplatonismo. Em vista desta evidência, ao lermos, em 1952, o trabalho de Étienne Gilson sobre as fontes greco-árabes do augustinismo avicenizante, pudemos constatar que Pedro Hispano poderia ser o grande representante medieval da hipótese doutrinal levantada por Étienne Gilson. Aliada à teoria das duas faces da alma, a doutrina sobre os intelectos colocava Pedro Hispano de uma vez no coração dessa corrente ecléctica. Estrategicamente haveria que pesquisar bem profundamente, primeiro, as fontes aristotélicas sobre o intelecto agente e o intelecto separado. E depois tentar uma leitura dos textos de Pedro Hispano para estabelecer a ligação. Foi o que fizemos. E o resultado dessa pesquisa apresentamo-lo, primeiro em nossa tese de doutoramento em 1953, e depois em trabalho publicado em 1959, onde foi feito o percurso de uma pesquisa textual que analisava a doutrina dos intelectos em Aristóteles, a natureza do intelecto possível, os graus do intelecto possível e a natureza da informação que se processa dentro do intelecto possível. Na exposição, naturalmente, o objectivo era mostrar a aproximação de Avicena com Pedro Hispano. Numa tábua sinóptica que foi publicada nesse trabalho foram apresentadas as semelhanças e as diferenças entre o filósofo português e o árabe. A posição de Pedro Hispano na classificação dos intelectos adquire um significado especial na medida em que mostra que o Portugalense fugindo de um avicenismo radical, busca refúgio na gnosiologia augustiniana, ao admitir para além da Inteligência agente separada (criada) a Primeira Inteligência, fonte de iluminação intelectual e origem primeira de todos os inteligíveis.

De igual forma, quando trata da aquisição dos conhecimentos, Pedro Hispano toma início em Avicena, ao concordar que existe diversidade de ciência entre os homens, mas termina afastando-se dele, ao admitir que a diversidade provém da Primeira Inteligência, «verdadeira perfeição da inteligência humana» (Petrus Hispanus, *DA*, p. 467).

Além da força potencial de que a alma dispõe para receber as imagens das coisas destinadas ao conhecimento, a alma dispõe ainda do concurso da força activa ou agente representada pelo intelecto agente. Se a força potencial é essencialmente receptiva, compete à força agente ou activa actualizar as formas contidas no intelecto possível. Isto como primeira função, porque a ele pertence sobretudo a função contemplativa. Esta doutrina está condensada num texto típico que encontramos no *Scientia libri de anima*, onde se diz: «*Est igitur intellectus agens virtus animæ intellectivæ intelligibiles species intellectu possibili et virtutibus sensitivis susceptas lucis suæ illustratione illuminans, a materialibus et accidentalibus appenditiis eas detegens, ad suæ essentiæ puritatem redigens et de potentia ad intelligendi actum perducens, ut intellectivæ differentiæ perfectio proveniat, et ad supremas aciem suæ celsitudinis dirigens cognoscendas. Hæc igitur virtus puræ lucis fulgore præcellens ad summæ causæ*

cognitionem nata est ad eius splendorem supremum dirigens aspectum [...]» (Petrus Hispanus, *DA*, pp. 439-440).

Antes de mais nada, importa acentuar que o intelecto agente é uma faculdade da alma. Embora admitindo que há outros agentes que exercem influência sobre a alma, é importante afirmar que a alma tem seu intelecto agente próprio. É um intelecto desmaterializado. Existe no corpo mas não depende do corpo. É imortal, separável, perpétuo, sem mistura. Segundo o nosso filósofo, o intelecto agente da alma tem uma função abstractiva sobre as espécies inteligíveis contidas no intelecto possível (Petrus Hispanus, *DA*, pp. 439-440). Não temos nenhuma dúvida, portanto, sobre o intelecto agente da alma no acto cognoscitivo, já que Pedro Hispano expressamente afirma pertencer a esta faculdade a função de actualizar as espécies. O que é problemático é saber se esta intervenção se refere a todos os inteligíveis que entram na alma ou se se trata apenas de certas espécies. Para já, podemos dizer que o intelecto agente contacta com três espécies de objectos: as formas contidas no intelecto possível, as intenções universais das primeiras essências e a contemplação das coisas supremas (Petrus Hispanus, *DA*, pp. 443-444). Pelas definições apresentadas no *Scientia libri de anima*, o intelecto agente apresenta-se como o «estado próprio da alma através do qual ela opera contemplando as coisas superiores» (Petrus Hispanus, *CA*, p. 653) e como «faculdade superior a quem compete o conhecimento das coisas espirituais», destinada à contemplação do Criador (Petrus Hispanus, *DA*, pp. 439-440). Fica fora de dúvida de que além da actualização das espécies que lhe são fornecidas pelo intelecto possível, o intelecto agente está voltado para o conhecimento das coisas superiores. Isto é uma linguagem tipicamente neoplatónica, augustiniana e avicenizante.

Sendo Pedro Hispano um conhecedor e um sumulista ordenador da tradição filosófica de seu tempo em *Scientia libri de anima*, as doutrinas dos antigos desde Aristóteles, Boécio, Avincebrol, Avicena e Averróis e neoplatónicos, aparecem. Para Avicena, a Inteligência encarregada de fornecer à alma humana as formas inteligíveis era a Inteligência da décima e última esfera celeste. Tudo na esteira do neoplatonismo de Plotino. Aparentemente, tal como Avicena, Pedro Hispano, segundo opinião de Martin Grabmann, identifica a Inteligência separada com a décima e ínfima Inteligência. Com os textos que temos em mãos, isso não parece tão claro. Em primeiro, para Pedro Hispano, a alma não recebe influências de uma única Inteligência, facto que contraria a teoria dos que desejam identificar a Inteligência influente com a décima Inteligência das esferas neoplatónicas. A doutrina de Pedro Hispano mais em destaque é de que a alma humana recebe as principais influências no acto do conhecimento daquele que a criou: do Primeiro Feitor, do Supremo Artífice, da Primeira Inteligência, Suma Inteligência, do Criador. Avicena,

por sua vez, defende que a mesma recebe influências absorventes da sua causa eficiente que é a Inteligência da última esfera.

Para Pedro Hispano, quando se fala da influência da Inteligência, não se pretende exprimir exclusivamente a intervenção duma substância agente determinada, como o filósofo árabe. Ele fala de diversas ordens de Inteligências que estão ordenadas hierarquicamente. Não obstante os evidentes traços de influência aviceniana em Pedro Hispano, os dois filsósofos separam-se precisamente pela diferente interpretação da relação da alma com a Inteligência separada e pelo diferente conceito que existe acerca desta Inteligência. Isto deriva, entre outras coisas, não apenas pelo diferente património cultural que cada um deles usou, mas até pela visão religiosa do mundo que cada um tinha, a visão muçulmana e a visão cristã.

O conceito de alma para Pedro Hispano é o de alma cristã. Esta é «feita à semelhança da Primeira e Suma Sabedoria». Em virtude disso é semelhantíssima (simílima) ao seu Criador, enquanto para Avicena a alma é uma substância espiritual hierarquicamente posta depois da décima e última inteligência que a cria, influencia e protege.

Em Pedro Hispano, as relações da alma com as substâncias superiores são mais ricas e mais vastas pois esta relaciona-se não apenas com uma determinada Inteligência — como em Avicena — mas principalmente com a Primeira de todas, que é, segundo o conceito cristão, Deus Criador, Verdade e Bondade Suma e depois com todas as inteligências e substâncias separadas, colocadas entre a Primeira Inteligência e a alma intelectiva, que são naturalmente, segundo sua concepção, os anjos em suas hierarquias.

Por outro lado, a paz e a beatitude que a alma encontra tem base na décima Inteligência segundo a teoria de Avicena, enquanto para Pedro Hispano a perfeição das faculdades da alma se baseia na Inteligência Primeira.

O certo é que os elementos avicenianos em Pedro Hispano são muitíssimos, e a teoria dos princípios que agem sobre a alma desenvolve-se paralelamente. Mas há uma diferença. Enquanto Avicena não progride para além da hierarquia da cosmogonia neoplatónica, Pedro Hispano, fixando-se na mesma hierarquia, interpreta a Primeira Inteligência coimo Deus Criador de todas as outras substâncias da escala hierárquica até à alma e as mesmas substâncias inferiores foram por ela criadas também. Deste modo, torna-se possível a relação entre o Primeiro Ser da escala e todos os outros seres que se sucedem, enquanto no avicenismo neoplatónico a relação se dava só entre um ser determinado e o seu imediato, a modo de causa e efeito. Esta posição que Pedro Hispano sustenta precisamente na teoria do conhecimento é caracteristicamente a tese-mãe do augustinismo avicenizante. Ou seja, há pontos de partida, fontes comuns, mas quando o dogma

é tocado, a ideologia cristã sobrepõe-se à força da tradição mesmo religiosa, se a génese doutrinal mostrar que se trata de uma tese heterodoxa.

Para completar a análise de uma relação e de um estudo comparativo entre Avicena e Pedro Hispano na teoria dos intelectos e no processo cognitivo, importa ainda dizer algo sobre a relação do intelecto agente com a inteligência separada e sobre emanação de formas da Inteligência, uma composição delicada e complexa, que junta, num só lance, aristotelismo, neoplatonismo, avicenismo, augustinismo e cristianismo.

Já vimos que para além do intelecto agente da alma, o neoplatonismo postula para o acto do conhecimento humano a intervenção de inteligências agentes separadas, a quem cabem iluminações, revelações. Para Pedro Hispano há três espécies de intelectos agentes: o Criador, as Inteligências separadas (Primeira e Segunda) e a potência intelectiva inerente à alma. O que fica claro é que segundo a diferença e o grau de inteligíveis, intervém uma Inteligência específica: o Criador, para as coisas que excedem o poder do intelecto; as inteligências separadas para certas revelações e o intelecto agente para as formas inteligíveis impressas no intelecto possível (Petrus Hispanus, *DA*, p. 109). Pedro Hispano distingue três ordens ônticas e a cada uma faz corresponder uma esfera de inteligíveis e um agente próprio. A primeira abrange as essências primeiras e o Criador universal que está acima do intelecto (Petrus Hispanus, *DA*, p. 446). A Segunda abrange as coisas semelhantes às substâncias separadas (Petrus Hispanus, *DA*, p. 446) e a terceira diz respeito às essências inferiores. Para a compreensão destas, basta a indústria do intelecto. Nestas três ordens e agentes intelectivos está grande parte da história do debate medieval sobre a genética dos conceitos e a operacionalidade da mente, fluindo, no fundo, uma grande torrente subliminar de cuidado pela defesa da ortodoxia dos filósofos, mesmo quando a coerência pudesse sair arranhada.

O aspecto final que questiona ainda a entrada dos árabes na composição da síntese doutrinal de alguns filósofos cristãos na Idade Média é a questão da emanação das formas da Inteligência.

Na exposição anterior mostramos a intervenção de Inteligências separadas na genética do conhecimento, a partir de fora, contribuindo para a composição de ideias, de conceitos e de intuições. Falta agora falar sobre outra forma de intervenção dessas Inteligências separadas, sejam elas divinas, angélicas ou pagãs, na estrutura demiúrgica da escala plotiniana.

Para Pedro Hispano, a emanação das formas para o intelecto humano é um dado claro. Ou seja, não há dúvida de que o intelecto humano não foi aparelhado em suas forças para os inteligíveis divinos e superespirituais. A solução é portanto admitir, na esteira do neoplatonismo e do augustinismo avicenizante, a emanação das formas. Mas vem de imediato a pergunta: quais são as formas que

emanam, de onde emanam, e como fica definida a acção do intelecto humano durante a emanação?

Sobre quais são as formas que emanam pode entender-se melhor a questão se avançarmos o pressuposto de que somente as formas que estão actualmente despidas de matéria podem ser compreendidas pelo intelecto. E como só os conceitos de Deus e das coisas supremas é que o homem não pode atingir pelas próprias forças, justifica-se então o recurso a um auxílio externo. Respondendo mais directamente à pergunta, os inteligíveis que emanam para o intelecto são inteligíveis espirituais *juxta intellectum* (as revelações da Inteligência separada) ou *supra intellectum* (ideia de Deus. É deste tipo de inteligíveis que se está falando quando se trata de emanação, pois da denudação das formas impressas nas faculdades é o próprio intelecto agente da alma quem cuida) (Petrus Hispanus, *DA*, p. 448).

Para responder à pergunta de onde emanam as formas para o intelecto, Pedro Hispano apresenta seis possibilidades hipotéticas que tira exatamente de Avicena (1): essas formas, segundo a exposição de Pedro Hispano, ou existem nos órgãos corporais; ou se conservam impressas no intelecto; ou se originam na contínua formação do intelecto; ou existem fixas fora; ou na Inteligência separada; ou emanam da Inteligência em que estão, para o Intelecto. Analisando as alternativas, Pedro Hispano rejeita as quatro primeiras alternativas e admite as duas últimas (Petrus Hispanus, *DA*, p. 449), fazendo uma junção de avicenismo e augustinismo, onde abertamente se combina a doutrina plotiniana, judeo-árabe e aviceniana da emanação com a doutrina da iluminação do augustinismo e do neoplatonismo. Não rejeitando a tese básica de Avicena, Pedro Hispano adapta-a e mostra que é a Deus Criador, causa e exemplar de todas as coisas, que pertence criar e conter todas essas formas Como Primeira Inteligência, a Deus pertence ser o repositório das formas. Às Inteligências segundas pertence apenas participá-las e infundi-las como exemplares às almas susceptíveis a elas sujeitas (Petrus Hispanus, *DA*, p. 449). O processo da origem e da emanação dos exemplares mais transcendentes (superexcelentes) transfundidos através duma acção extrínseca para a alma humana, fica assim sinteticamente explicado.

Conclusão

A síntese que apresentamos sobre a doutrina filosófica de Pedro Hispano é apenas o resultado de uma leitura pessoal, reflectida, trabalhada e meditada. É uma leitura pioneira, feita a partir de 1951, quando os estudos sobre Pedro Hispano

(1) Avicena, *De Anima (VI Naturalium)*, Venetiis, 1508, V, 6.

eram acima de tudo histórico-críticos. Uma leitura directa e objectiva, que pode associar-se a todas as outras leituras mais recentes que foram feitas em cima dos textos do nosso filósofo. Ainda precisamos de uma leitura mais detalhada, tema por tema, das questões mais importantes da filosofia de Pedro Hispano. Nosso Filósofo é, sem dúvida, um documento vivo do cenário de debate que se instalou na Faculdade das Artes, em Paris, nos meados do século XIII. No *Scientia libri de anima*, como em seus comentários ao *De anima*, todas as questões filosóficas desfilam, tratadas ora segundo o método dialéctico que ele próprio aperfeiçoou e divulgou entre os Escolásticos, ora dentro de um critério de sagacidade que o caracteriza. Filho de uma cultura universalizada própria de seu tempo, Pedro Hispano tem em Aristóteles o grande arsenal do material a discutir e a debater. Independentemente das correntes neoplatónicas e augustinianas que circulam, Aristóteles é o grande mestre na Idade Média. Averróis é também invocado com frequência. Avicena entra em muitas questões, como na doutrina das duas faces da alma e na teoria dos intelectos, na qualidade de simpático mentor de Pedro Hispano. Toda a filosofia judeo-árabe lhe é simpática. Avincebrol influi nele na doutrina do hilemorfismo universal. A sua afeição pelos árabes suscita em nós a legítima pergunta se Pedro Hispano não teria ensinado na Faculdade das Artes e escrito seus principais livros de comentários ao *De anima* e de síntese sobre as doutrinas acerca da alma no tempo em que Aristóteles era conhecido em Paris apenas através de *traduções parciais* derivadas dos árabes, por vezes pouco fiéis e muitas vezes obscuras. Cremos que a conjectura é pertinente se considerarmos sobretudo que o magistério de Pedro Hispano em Paris deveria ter-se dado antes de 1245, época em que as doutrinas árabes haviam invadido a universidade parisina. Mais tarde, através dos serviços de tradução de seu confrade Guilherme de Moerbeke, S. Tomás disporá já dos textos aristotélicos traduzidos directamente do grego e por isso a sua síntese será muito diferente da de Pedro Hispano. Os materiais de trabalho foram diferentes e diferentes teriam de ser as sínteses, como é evidente.

Pedro Hispano e as *Summulæ logicales*

José Francisco Meirinhos

Dante imortalizou Pedro Hispano como autor de um afamado livro, colocando-o no segundo círculo no Paraíso entre um selectivo grupo de sábios e filósofos e ao lado de Hugo de S. Victor e Pedro Manducator: «[...] e Pedro Hispano, o qual lá em baixo [no mundo] brilha em doze livrinhos» («[...] e Pietro Spano, lo qual giù luce in dodice libelli.» *Commedia*, III, XII, 134-5). Os doze livrinhos que fazem a glória de Pedro Hispano são os tratados em que se dividem os *Tractatus* ([1]), que viriam a ser mais conhecidos como *Summulæ logicales*, o mais bem sucedido manual de lógica composto no século XIII, um verdadeiro resumo das lógicas dos "antigos" e dos "modernos", adoptado pela generalidade das universidades continentais até ao século XVI como manual introdutório para o ensino desta matéria aos alunos de Artes e pelo qual o próprio Dante parece ter estudado. Os *Syncathegoreumata* ([2]), que se ocupam de operadores sintáctico-semânticos, completam a obra lógica de Pedro, embora infundadamente lhe tenham sido atribuídos

([1]) Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus, called afterwards Summulæ logicales. First Critical Edition from the Manuscripts with an Introduction* by L. M. de Rijk (Philosophical Texts and Studies, 22), Van Gorcum, Assen, 1972. Esta obra será citada indicando-se o tratado e a secção (exemplo: *Tr.* IV, 3: *Tractatus*, Tratado IV, secção 3; em alguns casos referem-se também as páginas e linhas). Esta edição supera todas as anteriores, nomedamente a edição parcial, que apenas abrange os tratados sobre as propriedades dos termos, realizada por Joseph P. Mullally, *The Summulæ logicales of Peter of Spain* (Publications in Mediaeval Studies, 8) The University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana), 1945, reimpr. 1960.

([2]) Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Syncategoreumata*. First Critical Edition with an Introduction and Indexes by L. M. DE Rijk, with an English translation by Joke Spruyt (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 30) E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1992. Também esta obra será citada indicando-se o tratado e a secção (ex.: *Sync.* IV, 3: *Syncategoreumata*, Tratado IV, secção 3; em alguns casos referem-se também as páginas e linhas). Esta tradução, que se baseia num texto restituído criticamente, supera a de Joseph P. Mullally: *Peter of Spain «Tractatus Syncategorematum» and Selected Anonymous Treatises*, Transl. Joseph P. Mullally; introd. Joseph P. Mullally and Roland Houde, (Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 13) Marquette University Press, Milwaukee (Wis.), 1964.

outros escritos de lógica ([1]). Este par de textos retrata bem a situação da lógica por volta de 1250 e deixa antever os desenvolvimentos técnicos dos séculos seguintes, para os quais contribuirá directamente. Dispomos hoje de excelentes edições críticas das obras lógicas de Pedro Hispano, realizadas pelo académico holandês Lambert Marie de Rijk, notável historiador da lógica e filosofia medievais que ao longo de várias décadas trouxe à luz da imprensa uma imensa quantidade de textos lógicos medievais ignorados ou defectivamente editados, como acontecia com as obras de Pedro Hispano.

A lógica medieval é em grande parte um aprofundamento da lógica antiga, tomando a sério o seu carácter metodológico e fundacional, mas a apropriação desta ocorre em paralelo com uma reorganização prática do *corpus* textual antigo onde são introduzidas novidades temáticas de que resultarão os aspectos mais criativos da lógica medieval ([2]). A partir do século XII a lógica desenvolve-se em duas direcções principais: a análise da predicação e das proposições, que é em grande parte uma reelaboração da tradição aristotélico-boeciana e a análise das propriedades dos termos categoremáticos e das expressões sincategoremáticas, exigida por algumas brechas no edifício tradicional da lógica, que abre todo um novo campo de teorização onde confluem gramática, semântica, lógica e metafísica, a partir de alguns conceitos nucleares colhidos em Boécio e no gramático Prisciano. Estas orientações, conjugadas com as modalidades próprias dos exercícios escolásticos, induzirão os desenvolvimentos mais sofisticados da lógica dos séculos XIV e XV: a *grammatica speculativa*, a lógica das *consequentiæ* e a dos *modi significandi*, os *sophismata* e os *insolubilia*.

Embora conscientes de trabalharem uma língua particular, os lógicos medievais latinos não aspiravam menos que a construir uma lógica universal, procurando as estruturas elementares e formais do discurso, às quais se procurava reduzir todo o discurso natural complexo como forma de resolver problemas. Há entre os lógicos dos séculos XII e XIII o nítido sentido das novidades introduzidas, explicitamente designadas pela expressão *logica modernorum* ou lógica dos modernos, centrada nas propriedades dos termos, em contraposição com a *logica antiquorum*, a lógica dos antigos de raiz aristotélico-boeciana centrada na proposição. As obras lógicas de Pedro Hispano são um eloquente testemunho da inserção da nova lógica no con-

([1]) Ver a parte final desde capítulo. O lógico Pedro Hispano do século XIII não deve ser confundido com o Pedro Hispano gramático, do século XII, autor da *Summa «Absoluta cuiuslibet»*, ed. C. H. Kneepkens, *Het «Iudicium Constructioni». Het Leerstuk van de Constructio in de «de Helft van de 12de Euw»*, 4, Ingenium Publisher, Nijmegen, 1987.

([2]) Cfr. Sten Ebbesen, «Ancient Scholastic Logic as the Source of Medieval Scholastic Logic», *in* Norman Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), E. Stump (ass. ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 101-127.

junto dos temas da tradição aristotélico-boeciana, embora cada parte seja tratada em separado, sem pontos de ligação entre os dois domínios, mas fornecendo um verdadeiro catálogo de definições, esquemas e regras que permitem adquirir a equipagem conceptual indispensável para a disputa, para a formulação de proposições verdadeiras e para a dissolução de ambiguidades e paradoxos.

São múltiplos os factores que estão na base da importância avassaladora que a lógica assumirá no âmbito geral do pensamento e do ensino medievais ([1]). A formação escolar elementar e universitária tem na sua base as artes do *trivium* (*grammatica, dialectica, rethorica*), ciências da linguagem (*ars* ou *scientiae sermocinalis*) que estimulam e exigem a clarificação do carácter formal e material da linguagem, com vista à discussão de teses paradoxais de escopo teológico e metafísico, onde a dialéctica se insinua com força crescente. A dilucidação da natureza sintáctica, semântica e pragmática da linguagem está na origem de uma verdadeira explosão da teorização gramatical, na qual se enxertam alguns dos mais importantes desenvolvimentos da lógica durante a Idade Média ([2]). Até ao início do século XII a biblioteca de textos lógicos disponíveis é reduzida e constitui um cânone praticamente inalterado desde os trabalhos e traduções de Boécio no século VI: as *Categorias* e o *Peri hermeneias* ou *Da interpretação* de Aristóteles, a *Isagoge* de Porfírio, todos traduzidos por Boécio, autor de comentários a essas obras e de outros opúsculos lógicos (*De divisione, De differentiis topicis, De syllogismo categorico, Introductio ad syllogismos categoricos, De syllogismo hypothetico*). Deste grupo faziam ainda parte alguns pequenos textos, como o *De dialectica* de Agostinho e um ou outro opúsculo mais recente, como o *Liber sex principiorum* de autor anónimo do século II. Após meados do século XII aqueles textos passam a ser conhecidos como *logica* ou *ars vetus*, em contraposição com a *logica* ou *ars nova*, grupo de textos até aí de di-

([1]) Continua a ser útil a obra de Philotheus Boehner, *Medieval Logic. An Outline of its Development from 1250-c. 1400*, Manchester University Press, Manchester 1952 (repr. 1966). O volume de Alexander Broadie, *Introduction to Medieval Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1993 (2nd ed.), centra-se em particular nas teorias da inferência em autores dos séculos XIV e XV. Aproximações gerais à lógica no âmbito da filosofia medieval podem encontar-se em Alain de Libera, *La philosophie médiévale* (Premier cycle), PUF, Paris, 1993; ou em P. Rossi e C. A. Viano (cura), *Storia della filosofia. 2. Il Medioevo* (Enciclopedie del sapere) Ed. Laterza, Roma-Bari, 1994; N. Kretzmann, *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy ..., op. cit.*, oferece um panorama desenvolvido da literatura filosófica medieval e dos diferentes ramos da lógica (cfr. os estudos insertos nas Partes I-V e XI).

([2]) Sobre a importância da gramática nas origens do desenvolvimento da lógica escolástica e da sua interconexão com questões teológicas ver Alain de Libera e Irène Rosier, «La pensée linguistique médiévale», *in* Sylvain Auroux (ed.), *Histoire des idées linguistiques*, t. 2, Mardaga ed., Paris, 1992, pp. 115-186; ver também no final do volume o utilíssimo vocabulário: «La terminologie linguistique latine médiévale», por I. Rosier, pp. 590-597. Ver também Alfonso Maierù, «The Philosophy of Language» (trad. E. Sansone), *in* Giulio Lepschy, *History of Linguistics*, Vol. II, *Classical and Medieval Linguistics*, Longman, London-New York, 1994.

fusão escassíssima ou conhecidos apenas indirectamente e que incluía os restantes textos do *Organon* de Aristóteles: as *Refutações sofísticas*, os *Analíticos primeiros* e os *Tópicos* em traduções de Boécio reencontradas e os *Analíticos segundos* numa tradução realizada por Tiago de Veneza no segundo quarto do século XII e que seria assimilado muito mais lentamente. Encontraremos a generalidade destes textos na parte do *Tractatus* de Pedro Hispano relativa à *logica antiquorum*, que de facto inclui a *logica vetus* e a *logica nova* (cfr. Tratados I-V e VII). Já a *lógica modernorum* está confinada ao estudo das propriedades de significação e referência dos termos categoremáticos (cfr. *Tratados* VI e VIII-XII) e con-categoremáticos (cfr. *Syncategoreumata*). De qualquer forma, na terminologia medieval as obras lógicas de Pedro Hispano cabem no âmbito da *logica modernorum* por conciliarem os dois grupos, novo e antigo, da lógica clássica e por acolherem o tema das propriedades dos termos deles ausente. O problema (*problema*), a dúvida (*dubium*), a questão (*questio*), a disputa (*disputatio*), os sofismas (*sophismata*) e a lição (*lectio*) são técnicas expositivas e narrativas que nas obras de Pedro encontramos apenas no âmbito da *logica modernorum*, o que testemunha como o desenvolvimento desta parte da lógica é solidária com as diversas vertentes dos métodos escolares ([1]).

Para além do carácter propedêutico das ciências da linguagem, da disponibilidade de uma ampliada bibiloteca lógica e dos insinuantes problemas teológicos, convém ter presente que a prática lectiva escolástica, assente na leitura e interpretação de textos, se prolongava pela prática disputacional, momento dialéctico de confronto de posições e de aprofundamento e fundamentação de soluções próprias para os mais tradicionais ou mais inesperados problemas. A partir de uma certa altura o ensino da lógica nas Faculdades de Artes orienta-se precisamente para a aquisição e o treino do domínio das técnicas argumentativas ou contra-argumentativas e de exercícios práticos de discussão que estão na origem de certas formas literárias novas onde são discutidos paradoxos e ambiguidades proposicionais: *sophismata, insolubilia, impossibilia, obligationes*. É este novo conjunto de problemas, de modos de os discutir e de textos centrados na exposição das propriedades dos termos, que passam a ser designados como *logica modernorum* e de que são exemplos os textos também editados por L. M. de Rijk, os quais após uma parte dedicada à lógica dos antigos expõem algo sobre a lógica dos termos ([2]). Desconhece-se o nome dos autores de quase todos estes textos e por isso são designados ou pelas suas primeiras palavras ou pelo local onde hoje está o manus-

([1]) Para um conspecto geral do ensino da lógica na Idade Média ver o cap. 5 da obra de Alfonso Maierù, *University Training in Medieval Europe*, trad. D. N. Pryds, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1994, pp. 117-141.

([2]) L. M. de Rijk, «The Origins of the Theory of the Property of Terms», in N. Kretzmann *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, *op. cit.*, pp. 161-173.

crito: *Introductiones parisienses, Logica "Ut dicit", Logica "Cum sit nostra", Dialectica Monacensis, Tratactatus de proprietatibus sermonum* (¹), e muitos outros pequenos tratados como as *Summulæ antiquorum* de que se falará mais à frente. Estas obras de finalidade introdutiva sumariam e compendiam as "duas lógicas", sob uma forma literária particular: a súmula. É delas e não dos textos aristotélico-boecianos que dependem, muitas vezes literalmente, os *Tratados* de Pedro Hispano, que por sua vez se transformariam na matriz textual e no padrão de autoridade em matéria lógica de todo o período escolástico, ao ponto de substituírem nos programas universitários algumas das obras de Aristóteles e Boécio referidas.

As duas obras lógicas de Pedro Hispano, os *Tractatus* e os *Syncategoreumata*, cujo aparecimento corresponde a uma necessidade sentida no âmbito do ensino da lógica, testemunham e sistematizam os dois âmbitos, proposicional e terminístico, que caracterizam a lógica medieval. Como o carácter histórico da lógica de Pedro é mais evidente se a olharmos tal como foi exposta e menos se a abordarmos isolando uma ou outra teoria particular, optou-se por descascar a superfície das duas obras em vez de dispor algumas fatias temáticas que fariam perder de vista as obras como um todo. Assim, na Parte I seguiremos descritivamente cada uma das obras e suas partes, sublinhando as doutrinas lógicas mais relevantes. Na Parte II far-se-á uma abordagem necessariamente breve da história das obras lógicas de Pedro, sobre as quais persistem inúmeras interrogações quanto ao contexto e datas de composição, o que não impediu que durante séculos o *Tractatus* fosse o mais adoptado manual escolar para o ensino da lógica, tendo dado origem a centenas de comentários, em todas as escolas continentais e com as mais díspares orientações filosóficas e teológicas.

I. A lógica dos *Tractatus* e dos *Syncategoreumata*

Para Pedro Hispano a lógica, mais propriamente a dialéctica, é uma arte propedêutica à aquisição das ciências orientada para a disputa:

«A dialéctica é a arte que tem a via para os princípios de todos os métodos. Por essa razão deve ser a primeira na aquisição das ciências (²).

«Chama-se *dialectica* de *dia*, que é dois e *logos*, que é discurso, ou de *lexis*, que é *razão*, quase *discurso ou razão de dois*, a saber do que se opõe e do que responde

(¹) Estes textos estão editados e estudados, juntamente com outros em L. M. de Rijk, *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, Vol. I, *On the Twelfth Century Theories of Fallacy*; Vol. II, 1-2, *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Van Gorcum, Assen, 1962-1967.

(²) As palavras iniciais do *Tractatus* são mais conhecidas numa redacção interpolada: «A dialéctica é a arte *das artes, a ciência das ciências*, que tem a via para os princípios de todos

numa disputa. Mas, porque não pode haver disputa sem linguagem, nem linguagem sem voz, e como toda a voz é som, devemos começar pelo som enquanto a priori.» (*Tr.* I 1, p. 1, 4-7)

Enquanto ciência da linguagem a aprendizagem e o domínio da dialéctica deve ser anterior à aquisição ou estudo das ciências. Para Pedro, como o ilustra a fantasiosa etimologia, a *dialectica* é justificada como arte da disputa, o fulcral exercício escolar no ensino medieval. Identificado o fim prático desta arte da linguagem, o manual começa por definir os seus segmentos conceptuais de base, para depois estabelecer os elementos necessários à condução da disputa. O modo como são constituídas algumas das mais extensas secções dos *Tratados* denuncia este interesse pelo exercício didáctico da disputa entre dois oponentes, que é o «acto silogístico de um contra outro com o propósito de demonstrar» (*Tr.* VII 1, p. 89, 5-6), a qual pode revestir quatro formas cuidadosamente definidas e subdivididas (*Tr.* VII 4-21). A sistematização de toda uma metodologia da disputa como instrumento racional é bem exemplificada pela análise pormenorizada dos treze tipos de falácias que permitem compreender o "saber aparente" que é fim dos sofistas, enquanto o saber dos dialécticos, cujo fim é a "opinião", é adquirido nos argumentos tópicos dialécticos (*Tr.* VII, 21-22). A mesma preocupação com a arte de determinar as regras da discussão transparece nos *Sincategoremas* cujo tratado final oferece uma teoria do responder no contexto da disputa, que, como o mestre relembra, é necessário dominar para enfrentar aquele que questiona (*Sync.* X, pp. 425-433). Convém notar que Pedro Hispano fala sempre em "dialéctica" e não em "lógica" (no *Tr.* I 4-5 "dialéctico" parece contrapor-se a "gramático" e em VII 110 opõe-se a "demonstrador"). Nas duas obras apenas uma única vez é usado o termo *logica*, para distinguir entre "falar segundo a natureza" e "falar segundo a lógica" (*logice loquendo, non naturaliter*) e entre a "via lógica" e a "via da natureza" (*secundum viam logice, non nature*), Pedro quer assim sublinhar que para a resolução de um determinado problema sobre a *suppositio* o seu ponto de vista é lógico e não o de uma ciência particular, prescindindo portanto da referência ao real (*Tr.* VI 12, p. 86, 22-23 e pp. 87, 21-88, 4). A dialéctica é uma arte, um saber propedêutico pronto-a-usar dissociado de qualquer ciência particular, que permite reconhecer as modalidades da disputa e fornece a equipagem para a resolução de problemas decorrentes do uso de argumentos e termos e que colhe toda a sua pertinência de uma intersecção entre a recepção da tradição lógica, a prática pedagógica, a interpretação de textos e a disputa de escola. Mesmo os múltiplos exemplos particula-

os métodos; *de facto só a dialéctica disputa de modo provável sobre os princípios de todas as artes.*» As expressões em itálico não existem na versão mais antiga do texto (cfr. o aparato crítico das linhas citadas) e retomam quase textualmente a definição da lógica em Agostinho, *De dialectica*, II 13, 18.

res fornecidos pelo autor evitam penetrar em ciências particulares, como por exemplo a física ou a teologia, apesar de alguns dos seus problemas terem estado de facto na origem da reformulação da lógica aristotélica. Esta orientação explica, de certo modo, quer a exclusão da poética e da retórica do campo da lógica quer a ausência da discussão do método demonstrativo, próprio das ciências particulares (apenas definidos em algumas linhas no tratado sobre as falácias, VII 5 e 12, parágrafo que um glosador se sentiu na obrigação de completar, cfr. aparato p. 93), proposto por Aristóteles nos *Segundos Analíticos* que tinham ainda uma muito limitada difusão para Pedro os conseguir resumir na sua *Súmula*. A cuidadosa eliminação de qualquer posição doutrinal garantiu ao *Tratactus* uma difusão sem precedentes, mas retirou-lhe toda a carga crítica e construtiva que a lógica tem em outros autores, como por exemplo em Guilherme de Ockham.

Tendo bem presente esta orientação propedêutica e formativa, os *Tratactus* propõem uma síntese da *logica antiquorum* (*vetus* e *nova*) e da *logica modernorum* sob a fórmula literária da súmula, onde se compendia uma parte substancial do *corpus* lógico. Mas, seguindo uma certa sequência disciplinar e de progressão da aprendizagem os *Tractatus* instituem uma ordem "natural" do saber lógico, num estilo didáctico que desdobra cada tema em classificações arborescentes, com as respectivas definições, sempre ilustradas através de esquemas, exemplos e fórmulas mnemotécnicas, estruturando regras e cedendo ainda um bom espaço para a discussão de problemas, de questões e de dúvidas segundo as técnicas escolásticas correntes. A súmula de Pedro é sobretudo um ponto de confluência de teorias e ideias bastante difundidas no seu tempo, sem que haja propriamente uma ampliação criativa das teorias lógicas discutidas. Cada tratado é apresentado como parte ou dimensão da dialéctica, sem qualquer tentativa de explorar as mútuas relações, tal como são apenas sugeridas as relações das teorias particulares com problemas específicos das diferentes ciências. Em nenhum ponto transparece a intenção de superar a lógica aristotélica e nem é certo que o autor tenha consciência da novidade da lógica dos termos. Convém ter presente que a reelaboração sumulista do *corpus* textual da lógica e a anexação das teorias semânticas das propriedades dos termos poucas vezes é feita com base nos textos originais, havendo sobretudo uma reutilização de textos intermediários de origem escolar que o autor retoma, muitas vezes literalmente ([1]).

([1]) J. Mullally na apresentação dos Tratados I-VI (ed. cit., pp. XXI-XXXVIII) indica as principais fontes de Pedro. L. M. de Rijk na introdução à sua edição do *Tractatus* (*op. cit.*, pp. LXXXVIII-XCV) apresenta um panorama das fontes usadas ou reelaboradas pelo autor, corrigindo algumas das conclusões de Mullaly, mas sobretudo defendendo que Pedro não utiliza directamente os textos de Aristóteles, Porfírio ou Boécio, que serão recebidos por intermédio de textos lógico-gramaticias do século XII. No que se segue usam-se as conclusões dos dois estudiosos no que diz respeito às fontes de Pedro.

1. Lógica dos antigos

O primeiro tratado do *Tractatus* (*De introductionibus*) oferece a explicação dos elementos constitutivos do discurso articulado ou significativo (som, voz, nome, verbo, oração) para se fixar na «proposição» que é a «oração que significa o verdadeiro ou o falso, como "o homem corre"» (*Tr.* I 7, p. 3, 23-24). As proposições podem ser de atribuição de um predicado a um sujeito, chamadas *de inesse*, onde se incluem as categóricas ou hipotéticas, mas também podem ser modais (*Tr.* I 22). As proposições categóricas, que podem ser universais ("todo o homem corre"), particulares ("algum homem corre"), indefinidas ("o homem corre") e singulares ("Sócrates corre"), qualquer uma das quais pode ainda ser afirmativa ou negativa, possuem em comum os dois termos, sujeito e predicado, na mesma ordem e são de quatro tipos que o autor organiza num esquema em que cada uma ocupa o vértice de um quadrilátero. Assim dispostas, as proposições categóricas deixam antever os modos como se relacionam entre si: como contrárias (as dos vértices do lado superior), subcontrárias (as do lado inferior), subalternas (as dos lados esquerdo e direito) e contraditórias (as das diagonais), por exemplo: "todo o homem é animal" é contraditória de "um certo homem não é animal". O esquema é bem conhecido, identificou-se cada proposição com a letra que Pedro lhes atribui apenas no tratado sobre o silogismo:
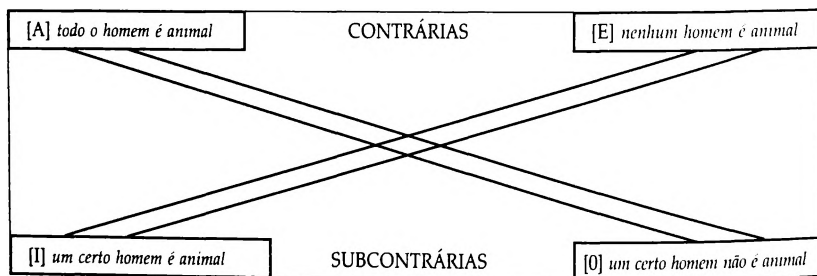
Fig. 1: As proposições categóricas (*Tractatus*, I 12)

Seguem-se quatro leis sobre as equivalências de sentido (*equipollentia*) da matéria das proposições, indispensáveis para determinar a verdade ou falsidade de cada proposição a partir da sua oposta. São ainda explicados os três modos de possível conversão da ordem de ambos os termos da proposição, que permite deduzir uma proposição por transposição dos seus termos. As proposições hipotéticas são de tipo diferente, hoje chamar-lhes-íamos moleculares por serem compostas de duas proposições categóricas. Podem ser condicionais ("se o homem corre,

o homem move-se"), copulativas ("o homem é animal e Deus é"), ou disjuntivas (Sócrates corre ou Platão disputa). Também se definem as condições em que podem ser verdadeiras ou falsas, seguidas das respectivas regras de equipolência. Por fim são explicadas as proposições modais, que de facto são uma variante das categóricas em que «o verbo deve ser sujeito e o modo predicado» (*Tr.* I 22), e que são determinadas por um dos seis modos adverbiais: "necessariamente", "contingentemente", "possivelmente", "impossivelmente", "verdadeiramente", "falsamente" ou pelo caso nominativo correspondente, como em "é possível que Sócrates corra" ou "é impossível que Sócrates corra" (*Tr.* I 21). Também as modais têm as suas regras de equipolência reorganizadas em quatro grupos de versos mnemónicos. O tratado termina com um esquema onde se retomam os quatro grupos de versos em mais um quadrado lógico com a oposição das modais. A doutrina de Pedro sobre a proposição encontra elementos complementares no tratado sobre o silogismo. A principal fonte medieval para as definições, as proposições categóricas e hipotéticas, é a obra de Boécio *Sobre os silogismos categóricos*, parte I, com a respectiva *Introdução*, e não directamente o *Acerca da interpretação* de Aristóteles. Já a apresentação das proposições modais colhe elementos de uma passagem do comentário de Boécio sobre o *Perihermeneias*. Mas, em ambos os casos, e tal como acontece nos restantes tratados, as súmulas de lógica do século XII e da primeira metade do século XIII parecem ser a fonte directa de Pedro.

Os Tratados II e III contêm as páginas mais directamente relacionadas com problemas ontológicos e as conhecidas ramificações para o problema dos universais, que não é tratado directamente, mas que podemos encontrar insinuado aqui e ali, sobretudo envolvido em temas como a "árvore de Porfírio" e na introdução da exposição das categorias. Nos Tratados II e III Pedro retoma questões tratadas por Porfírio na *Isagoge* (*Tr.* II: *De predicabilibus*, os predicáveis) e por Aristóteles nas *Categorias* (*Tr.* III: *De predicamentis*, as categorias). Em sentido próprio o predicável é apenas «o que pode ser predicado de muitos», em sentido geral o predicável é «o que pode ser predicado de um ou de muitos». Daí que no seu sentido próprio o predicável e o universal são o mesmo, diferindo apenas por o predicável se definir por "ser dito" e o universal pelo "ser": «o predicável é o que é naturalmente apto a ser dito de (*dici de*) muitos; o universal é o que é naturalmente apto a ser em (*esse in*) muitos. O predicável ou universal divide-se em: género, diferença, espécie, próprio e acidente» (*Tr.* II 1). Sublinhe-se a clareza da aproximação entre predicável e universal e que a distinção entre "ser dito de" e "ser em" terá também um lugar determinante na teoria das categorias. Este tratado é a explicação de cada um dos cinco aspectos isoladamente, reordenando a estrutura da *Isagoge* de Porfírio ao tratar junto a cada predicável as semelhanças e diferenças com os restantes. O modos gerais e subalternos do género e da espécie são exemplificados pela

divisão da categoria da substância, esquematizado pela chamada «árvore de Porfírio» (ver fig. 2). A substância é o género generalíssimo porque não tem qualquer género superveniente, assim como o indivíduo é o que não tem outras subdivisões subalternas. Todos os outros estratos podem ser simultaneamente género face às divisões inferiores e espécie face ao género antecedente. Por exemplo: nessa divisão arborescente "animal racional" é espécie de "animal" e é género de "homem", que é espécie especialíssima de "Sócrates", porque sob ela nenhuma outra existe. Como disse A. de Libera, «é na análise deste mecanismo de engendramento das espécies pelo jogo da diferença constitutiva-divisiva que Porfírio introduz o essencial da conceptualidade neoplatónica», de engendramento da multiplicidade por divisão e da reconstituição da unidade por regresso ou redução. A estratégia divisiva da categoria da substância é descrita num vocabulário que «evoca as ideias de processão e de regresso assim como o princípio de redução ao Uno, típicas do neoplatonismo», ao mesmo tempo que oferece «uma representação hierárquica dos seres, permitindo estruturar cada uma das dez categorias que Aristóteles distingue» (1). Uma vez que a esquematização medieval retoma sobretudo a reelaboração boeciana, a figura no *Tratactus* inclui também as diferenças divisivas (lado direito dos ramos da "árvore"), que Porfírio ignorara.
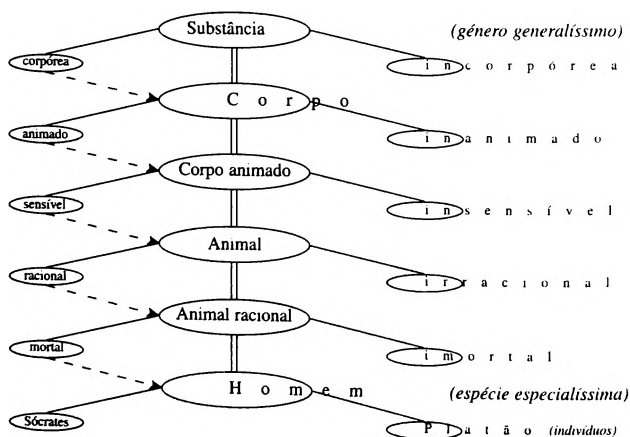
Fig. 2: Árvore de Porfírio (*Tractatus*, II 11)

(1) Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age* (Des travaux), Ed. du Seuil, Paris, 1996, p. 44.

Para além de introduzirem as categorias, os cinco predicáveis são também centrais na teoria da definição, definida por Aristóteles como «a oração que significa o ser» (cit. em *Tr.* II 14) e portanto deve ter por base a substância. A diferença específica é central na definição: «a diferença é o que é predicado de muitos, que diferem pela espécie naquilo que é o como (*quale*)», uma vez que perante a questão "como é o homem?" respondemos apropriadamente "racional", pois "racional" é predicado do homem relativamente ao como. A própria diferença pode ser divisiva (do género) e constitutiva (da espécie), porque toda a diferença relativa a um género constitui a espécie (por exemplo as espécies "racional" e "irracional" são diferenças do género "animal"), daí chamar-se-lhes «diferença constitutiva ou específica». Ora, a definição faz-se com base no género e nas diferenças, mas, como apenas a espécie tem género e diferenças, «apenas a espécie é definível» ([1]) substancialmente (*Tr.* II, 12-13), porque nem o próprio nem o acidente dizem o que é o ser de algo.

A inclusão de um tratado sobre as categorias (*De praedicamentis*, *Tr.* III) numa súmula de lógica parece ser uma originalidade de Pedro Hispano, que não encontramos nas outras grandes obras do género. Esta exposição das dez categorias aristotélicas retoma sobretudo o respectivo comentário de Boécio (*In categorias Aristotelis libri quatuor*), mas também o *Liber de sex principiis*, de onde é copiada quase literalmente a brevíssima apresentação de "acção" e "paixão", e a *Física* IV, 3 de Aristóteles onde é colhida a discussão dos "oito modos de ser em". Após diversas considerações prévias, algumas das quais repetem o final do tratado anterior, segue-se a explicação individual de cada uma das categorias e suas propriedades ou aspectos gerais: substância (*substantia*), quantidade (*quantitas*), relação (*ad aliquid*, *relatio*), qualidade (*qualitas*), acção (*actio*), paixão (*passio*), antes (*prius*), idêntico (*simul*), movimento (*motus*), ter (*habere*). Antes, as categorias haviam sido classificadas de modo algo diferente e definidas como "géneros generalíssimos": «O género generalíssimo é aquele acima do qual não há outro género superveniente, como a substância. Ou ainda: o género generalíssimo é o que sendo género não pode ser espécie. E divide-se em dez: substância, quantidade, relação, qualidade, acção, paixão, posição, quando, onde, hábito. Embora o "ente" se diga daqueles dez, contudo diz-se equivocamente [i. e. por homonímia] ou ambiguamente e por isso não é um género ([2]). Sobre estes dez nada diremos agora, mas serão determinados nas *Categorias*.» (*Tr.* II 7) É sobretudo no contexto da apresen-

([1]) Afirmação retomada de Boécio, *De divisionibus*, *Patrologia Latina*, vol. 64, col. 886A.

([2]) Ver também *Tr.* II 20: «o ente não pode ser género porque, embora segundo o nome seja predicado de todas as coisas, todavia não o é segundo uma mesma razão. De facto, a razão do ente segundo é dito sobre a substância, é o ente *por si*; mas, segundo é dito das outras nove categorias, é ente *em outro*. E, assim, é predicado segundo diversas razões. Por isso, não é predicado univocamente, mas antes equivoca e ambiguamente».

tação das categorias que Pedro toca alguns aspectos que interessam ao problema lógico, ontológico e gnosiológico dos universais. Nas primeiras secções do tratado sobre as categorias Pedro sintetiza algumas distinções apresentadas no início da obra homónima de Aristóteles. Em primeiro lugar entre os três modos de predicação (*Cat.* cap. 1, 1a1-15): por homonímia (*equivoca*), por sinonímia (*univoca*) e por paronímia (*denominativa*). A seguir a distinção entre expressões sem combinação, como "homem", e com combinação, como "o homem corre" (cfr. *Cat.* cap. 2). Mas, antes de entrar nas coisas ditas sem combinação, onde cabem propriamente as categorias, Pedro convoca a classificação aristotélica dos oito modos de "ser em" (*esse in*) que encontra na *Física* IV 3, 210a 14-24. Ainda das *Categorias* cap. 2, provém a já referida distinção entre "ser no sujeito", *esse in subiecto*, que descreve a *inerência* dos acidentes no sujeito, e de "ser dito de um sujeito", *dici de subiecto*, que remetem para *predicação*, cujos quatro modos sublinham relação entre o nome e a coisa (*Tr.* III 3) ([1]). A. de Libera sublinhou que durante a Idade Média a *inerência* e a *predicação*, enxertadas em outros problemas e terminologias de raiz platónica, estão na raiz das controvérsias ontológicas sobre os universais. O realismo moderado de Pedro leva-o a admitir a realidade quer do universal quer do particular, fora dos quais não há qualquer outra realidade (*Tr.* VI 2, p. 79, 12-14). A *predicação* do sujeito surge como fundamento da inferência lógica, porque «quando algo se predica de algo como sujeito, tudo o que é dito do que é predicado, é também dito do sujeito, como "Sócrates é homem" e "homem é animal", logo "Sócrates é animal" (*Tr.* III 4; cfr. Arist., *Cat.* cap. 4). O restante do Tratado III não é senão a definição, enumeração e exemplificação das várias acepções de cada categoria (*Tr.* III 5-33). Naturalmente o que aqui se encontra fornece elementos que serão usados na teoria do silogismo.

A lógica dedutiva é o tema do tratado sobre o silogismo, raciocínio onde as premissas fornecem razões para a conclusão, que delas deriva logicamente. No Tratado IV (*De sillogismis*) Pedro ocupa-se em particular dos silogismos categóricos. Como habitualmente, a definição do tema é preposta: «o silogismo é uma oração na qual, afirmadas certas coisas, é necessário que outra decorra das que foram afirmadas» (*Tr.* IV, 2), ou seja de duas premissas decorre necessariamente uma conclusão, como no silogismo em que todas as proposições são universais afirmativas:

todo o animal é substância
todo o homem é animal
portanto todo o homem é substância

([1]) Cfr. A. de Libera, *La querelle des universaux...*, *op. cit.*, pp. 64-65 e as respectivas entradas no glossário final, p. 498.

Pedro Hispano retoma os elementos da doutrina aristotélica do silogismo. O silogismo categórico é sempre composto por três termos (p. ex.: substância, animal, homem), duas premissas (as duas primeiras afirmações, uma das quais é a maior e outra a menor) e uma conclusão. Mas, com três termos apenas é possível fazer três proposições se um deles se repetir, assim o termo "maior" é o predicado da conclusão e também está na premissa maior (*substância* no exemplo anterior), o termo "menor" é o sujeito na conclusão (cfr. *homem*), o termo "médio" aparece nas premissas mas não está na conclusão (cfr. *animal*). Estes elementos permitem classificar as três *figuras* do silogismo, determinadas pelo lugar que o termo médio ocupa: sujeito na maior e predicado na menor (primeira figura), predicado em ambas (segunda figura), ou sujeito em ambas (terceira figura), pelo que no exemplo anterior temos um silogismo da primeira figura. Pedro não trata os silogismos da quarta figura: predicado na maior e sujeito na menor. O *modo* é a ordenação das duas proposições segundo a qualidade e a quantidade. Propõem-se, então, 6 regras universais que se aplicam a todas as figuras do silogismo. O núcleo central deste tratado oferece uma descritiva exemplificação dos dezanove modos das três figuras. A primeira figura tem nove modos, precedidos de duas regras; a segunda figura tem quatro modos precedidos de duas regras; também aos seis modos da terceira figura são antepostas duas regras; nos dois últimos grupos indica-se sempre a que modo da primeira figura se pode reduzir o silogismo. Uma das passagens mais célebres e glosadas do *Tractatus* é a sistematização deste estudo dos silogismos categóricos através de uma mnemónica dos dezanove modos das três figuras do silogismo, que é simultaneamente um esquema para recordar como reduzir os modos ilegítimos do silogismo categórico aos quatro modos legítimos, em que a conclusão decorre das premissas, que são os primeiros quatro da primeira figura (*Tr.* IV 13, pp. 51-52) (1). Os quatro versos são compostos precisamente de dezanove palavras artificiais, cada uma das quais corresponde a um modo:

[*primeira figura*] BARBARA CELARENT DARII FERIO BARALIPTON
CELANTES DABITIS FAPESMO FRISESOMORUM
[*segunda figura*] CESARE CAMBESTRES FESTINO BAROCHO
[*terceira figura*] DARAPTI
FELAPTO DISAMIS DATISI BOCARDO FERISON

(1) A elaboração de mnemónicas não é uma novidade na lógica medieval, de que se encontram alguns ensaios em pequenos tratados de lógica desde finais do século XII, cfr. L. M. de Rijk, *Logica modernorum, op. cit.*, Vol. II 1, pp. 401-403. Ao longo do *Tractatus* há outras menmónicas, embora menos célebres (cfr. I 10, p. 5, 15-18; I 24, pp. 14, 12-21, etc.). Os mesmos versos do *Tractatus* encontram-se nas *Introductiones in logicam* de Guilherme de

Nestes versos as vogais exprimem o género das proposições, a saber a sua qualidade e quantidade: A (universal afirmativa), E (particular afirmativa), I (universal negativa), O (particular negativa) ([1]). Por sua vez, as consoantes B, C, D e F indicam a maneira de reduzir as proposições às formas mais simples da primeira figura. As restantes consoantes são destituídas de significado. Cada vogal indica, por ordem, uma proposição do silogismo. Assim, BARBARA recorda o silogismo em que todas as proposições são universais afirmativas, FERISON indica um silogismo em particular afirmativa, universal negativa e particular negativa. A consoante com que cada palavra se inicia indica um dos quatro primeiros modos da primeira figura, os únicos perfeitos, a que devem reduzir-se todos os outros para provar a validade do seu modo correspondente. Assim, as iniciadas com B devem reduzir-se ao primeiro modo da primeira figura, com C ao segundo, com D ao terceiro e com F ao quarto. As consoantes no interior das palavras têm também um significado regulador: S indica que a proposição simbolizada pela vogal imediatamente anterior deve ser convertida simplesmente, P indica que a proposição deve ser convertida por acidente; M, colocada entre as duas primeiras vogais, indica que deve ocorrer uma transposição das premissas (ou seja fazer da maior menor e vice-versa); C significa que o modo indicado por aquela expressão deve ser provado pelo absurdo. O tratado termina com uma breve síntese sobre as combinações úteis de premissas, retirada dos *Analíticos primeiros* I, 4 de Aristóteles.

Esta esquematização resume a doutrina do silogismo categórico dos *Analíticos primeiros*, tal como se encontra em *De syllogismis cathegoricis* II de Boécio, embora omita o sétimo modo da terceira figura que aí se encontra ([2]). Ao contrário do habitual em obras similares, Pedro transferiu a exposição de algumas definições (*v. g.*: argumento, argumentação, indução, entimema, exemplo) para o início do tratado seguinte.

Nos Tratados I-IV encontramos os elementos básicos da lógica clássica, nos Tratados V e VII, são discutidos juízos e argumentos particulares e problemáticos, cuja validade não depende apenas da sua forma, como no silogismo, mas também da sua sintaxe e do seu conteúdo semântico e que por isso têm que ser analisados de forma própria.

Shyreswood (idem, p. 401), onde se explicam as mnemónicas de um modo mais completo que o oferecido por Pedro Hispano. Como nenhuma destas obras depende da outra, os versos ou devem ter origem num texto ainda não identificado ou são colhidos da sua difusão oral no âmbito dos cursos de lógica.

([1]) Ver exemplos na Fig. 1.

([2]) Mullally, *The Summulæ...*, ed. cit., p. XXXIII. Também aqui tudo indica que Pedro trabalhou com base em textos intermediários; cfr. *Tr.*, introd., p. XCII.

A teoria da argumentação é apresentada no tratado sobre os *Tópicos* (*De locis*, *Tr.* V), também ele em grande parte extraído, embora indirectamente, dos Livros I e II do *De differentiis topicis* de Boécio, com algum recurso aos próprios *Tópicos* de Aristóteles e a transferência de alguns temas e definições para outras partes da obra. O tratado abre com um conjunto de seis definições de *ratio* (razão), a última das quais interessa directamente à teoria da argumentação: «razão é o meio que infere a conclusão» (*Tr.* V 1, p. 55), porque o «argumento é a razão que certifica (*faciens fidem*) da coisa dúbia, ou seja, é o meio que prova a conclusão», mas como o que suscita prova é, antes, dubitável, o argumento é suscitado por uma questão ou «proposição dubitável»; por sua vez a «argumentação é uma oração (*oratio*) completa composta de premissas e conclusão e nela se manifesta a força do argumento» (*Tr.* V 2). Nesta esquemática introdução às dificuldades da argumentação (cujas quatro espécies são o silogismo, a indução, o entimema e o exemplo) ecoa a oposição entre o que pergunta e o que responde numa disputa dialéctica, cada um dos quais necessita dominar os fundamentos dos argumentos que use. Cada argumento é confirmado por um *lugar*, termo que traduz o grego *topos*, ou seja, uma regra que permite garantir a validade de certas conclusões de acordo com os termos que estão presentes nas premissas. De facto, o *locus* ou lugar «é a base de um argumento, ou aquilo de onde é retirado o argumento conveniente para uma questão dada» (*Tr.* V 4). Para conhecer o *lugar* ou *topos* de cada argumento, Pedro Hispano percorre as múltiplas ramificações dos *lugares* boecianos, que partem da distinção geral dos *lugares* em "máxima", ou verdade geral evidente por si, como «o todo é maior que a sua parte», e "diferença da máxima", ou princípios que diferem pelos termos que os compõem, como em «de tudo o que se predique a definição, também [se predica] o definido» e «de tudo o que se predique a espécie, também [se predica] o género». Como é compreensível, apenas os *lugares* por "diferença da máxima" se subdividem. Cada *lugar* é inserido na classificação geral, definido, exemplificado e ilustrado com um ou mais exemplos, cuja validade depende das máximas ou regras respectivas. Pedro, mais do que fornecer uma arte de invenção de argumentos ou dos respectivos fundamentos, fornece um catálogo de regras para construir argumentos. Uma breve passagem (*Tr.* V 26; cfr. VII 149) permite-nos ter presente a distinção entre "lugar dialéctico", que fornece um fundamento legítimo para o argumento e "lugar sofístico", que fornece uma fundamentação sofística ao argumento (tipo que será discutido no Tratado VII). Um esquema bastará para constatarmos a sistematicidade da doutrina boeciana dos *lugares* da arte da disputa dialéctica, ela própria colhida em Temístio. São os seguintes os lugares argumentativos apresentados por Pedro:
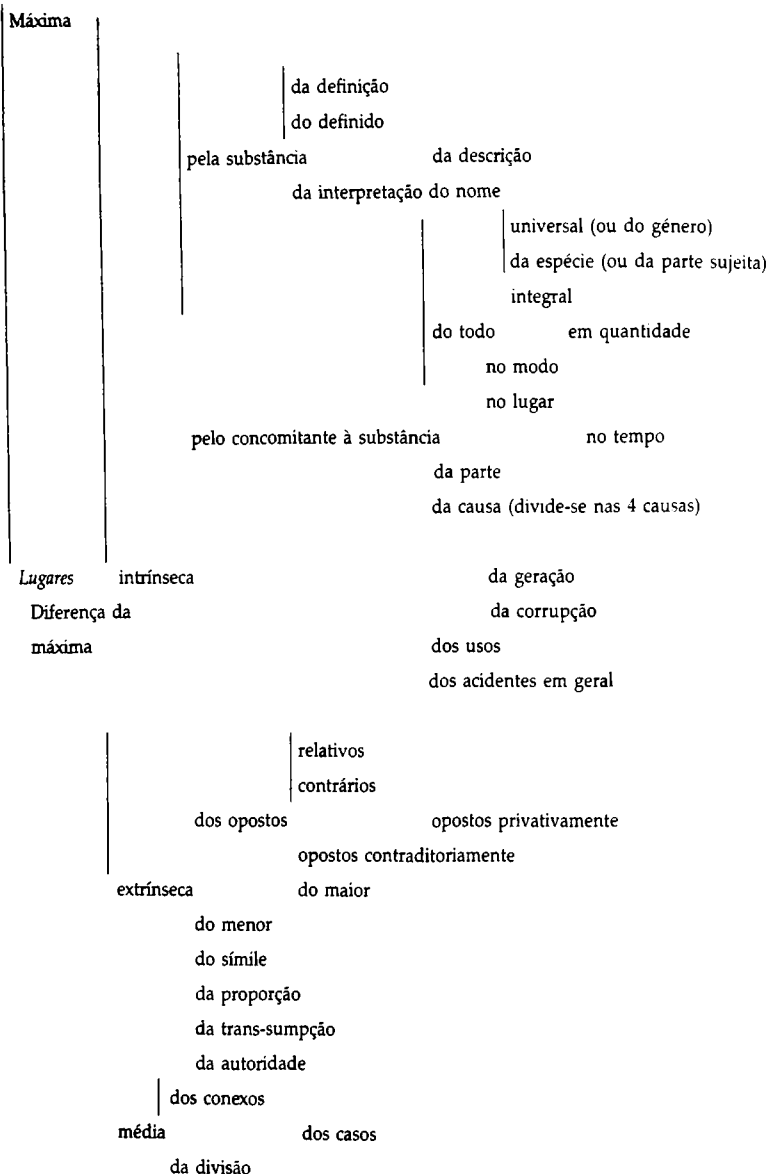
Fig. 3: Esquema dos *tópicos* ou *lugares* (*Tractatus* V, 4-40)

Todos os trinta *lugares* esquematizados por Pedro são entimemas, ou seja, silogismos imperfeitos aos quais falta uma proposição e de onde se infere uma conclusão de modo apressado (*Tr.* V 3). Em qualquer caso o entimema pode e deve ser reconduzido a um silogismo perfeito, cuja conclusão é legítima porque se funda numa máxima que substitui a premissa ausente. Vejamos alguns exemplos. O *lugar* "por definição" fundamenta o entimema «o animal racional mortal corre, portanto o homem corre», porque como diz a máxima correspondente: «o que quer que seja predicado de uma definição, também [o é] do definido» (*Tr.* V 7), assim a definição de "homem" fornece a premissa que completa o silogismo. Em «o astrónomo diz que o céu é móvel; portanto, o céu é móvel», temos o *lugar* "por autoridade", entendido como juízo do especialista numa ciência, cuja máxima é: «deve acreditar-se naquele que é especialista na sua ciência» (*Tr.* V 36). As máximas, muitas das quais parecem contrariar a intuição natural, de que são propostas várias dezenas e por vezes mais do que uma para um mesmo *locus*, fornecem o fundamento da inferência implícita no entimema sob uma certa relação entre os termos ([1]). A função dos lugares ou tópicos é, portanto e antes de tudo, tornar evidente a validade dos entimemas legítimos, e são particularmente úteis na arte da disputa; é sobretudo a este título que são apresentados por Pedro, porque permitem fundamentar uma conclusão ou destruir a do adversário. Ao longo do século XIII há um interesse intenso pelos argumentos tópicos, que está na origem da lógica da consequência, um dos capítulos mais inovadores da lógica medieval. Pedro não apresenta ainda um tratado das consequências, mas a lógica da inferência está de facto presente ao longo das duas obras (cfr. *Tr.* VII 150-163; *Sync.* V).

O tratado sobre as falácias (*Tr.* VII: *De falaciis*) ([2]) é uma paráfrase dos seis primeiros livros das *Refutações sofísticas* de Aristóteles, re-sistematizados segundo a

([1]) Para um estudo aprofundado do método usado por Pedro para expor a doutrina boeciana dos tópicos, confinado a um método de transformar entimemas em silogismos, ver E. Stump, «Peter of Spain on the Topics», *in* idem, *Boethius "De topicis differentiis"*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1978, pp. 215-236: «o principal interesse de Pedro está em explicar e justificar a validade de óbvias e facilmente constatáveis inferências que são entimemas», p. 235; cfr. idem, «Topics: their Development and Absorption into Consequences», *in* Norman Kretzmann *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*..., *op cit.*, pp. 273-299.

([2]) Nas versões mais antigas as falácias (*Tr.* VII) surgem de facto após o tratado sobre a suposição (*Tr.* VI), mas, por vantagens de exposição, inverte-se aqui esta ordem. A ordenação "incomum" proposta por Pedro, inserindo um tratado da "lógica antiga" entre dois tratados da "lógica moderna", é corrigida na quase totalidade dos manuscritos que recolocam o tratado sobre a suposição depois do das falácias, juntando-o assim aos restantes sobre as propriedades dos termos; compreende-se pelo facto de a teoria da suposição ter a sua origem histórica na análise das falácias *in dictione*, oferecendo como que um fundamento para a resolução de certos sofismas pela compreensão da extensão semântica da referência de certos termos na proposição; cfr. L. M. de Rijk, *Logica modernorum*, Vol. I, *On the Twelfth Century Theories of Fallacy*, ed. cit., 1962.

divisão das falácias que se encontra no comentário de Alexandre de Afrodísias sobre a mesma obra, várias vezes citado [1]. O interesse pela disputa reaparece na apresentação das falácias, colocadas sob o seu signo, pois a "disputa" é definida como o «acto silogístico de um face a outro com o propósito de demonstrar» (*Tr.* VII 1). O silogismo é o instrumento completo, perfeito e próprio da disputa, enquanto a indução, o entimema e o exemplo são instrumentos inferiores (*Tr.* VII 3). A disputa pode pois ser de quatro tipos: doutrinal (*doctrinalis*: o seu instrumento é o silogismo demonstrativo), dialéctica (*dialectica*), probabilística (*temptativa*: assume o provável daquele que responde e por isso é um provável relativo) e sofística (*sophistica*). «A disputa sofística é a que silogiza a partir de proposições que parecem prováveis e não o são. O instrumento desta disputa é o silogismo sofístico. O silogismo sofístico é aquele que é aparente e não real» (*Tr.* VII 8). Pedro define e classifica todos os tipos de discussão, mas o coração do tratado é a discussão sofística, com os cinco fins especiais a que o disputador pretende conduzir o seu adversário: a refutação, o falso, o inopinável, o solecismo, a redundância. Mas, como já vimos acima, o fim próprio da disputa sofística é o «saber aparente, porque os sofistas antes querem paracer sapientes não o sendo, que sê-lo e não o parecerem» (*Tr.* VI 21). Ora, o instrumento para alcançar este fim é precisamente as 13 falácias. A falácia é um raciocínio que contém um vício de forma, e que é a causa ou princípio de engano (*deceptio*) na proposição (*Tr.* VI 26). As seis primeiras são falácias na expressão (*fallaciae in dictione*): equivocação, anfibolia, composição, divisão, acento, figura da expressão, cada uma delas com dois ou três modos (expostas nos §§ 24-100). Pedro antecede a exposição destas falácias por algumas referências à ambiguidade (a *multiplicitas* é tripartida, como diz Alexandre de Afrodísias), causa de dificuldades *na expressão*, cujo carácter deceptivo provém de não significarmos a mesma coisa com os mesmos nome e frases. Já a causa da aparência e da não-existência nas falácias *exteriores à expressão* (*fallaciae extra dictione*) está na realidade mesma (*causa est in re*), enquanto nas falácias na expressão está na expressão mesma e a causa da sua falsidade está na realidade (*Tr.* VII 101). Há sete falácias extra-expressão: acidente, "segundo algo e simplesmente", ignorância do elenco (*elenchus* é «um silogismo cuja conclusão contradiz a conclusão de outro silogismo», VII 131), petição de princípio, consequência, "não causa como causa",

---

(1) J. Mullally, ed. cit., pp. XXVI-XXVII. Este é o tratado mais extenso de toda a obra e em muitos manuscritos posteriores a 1280 e em edições impressas é substituído por um outro mais curto, conhecido como *Fallaciae minores*; o texto genuíno é por sua vez conhecido como *Tractatus maiorum fallaciarum* ou *fallaciae maiores*; de Rijk mostrou que apenas este é genuíno e que as *Fallaciae minores* são apócrifas (cfr. *Tr.*, «Introd.», p. XCIV). Em manuscritos italianos no lugar deste tratado chega a ser colocado o tratado sobre as falácias atribuído a Tomás de Aquino (*idem*, pp. XCIV e XCVIII).

"várias perguntas como uma" (expostas nos §§ 101-190). Alguns exemplos de paralogismos: "*tudo o que ri tem boca / ora, o prado ri / portanto o prado tem boca* [1]", falácia por equivocação de segunda espécie, porque na segunda premissa "ri" tem o sentido de "florir" (VII 32); "*tudo o que é de Aristóteles é possuído por Aristóteles / / este livro é de Aristóteles / logo, este livro é possuído por Aristóteles*", falácia por anfibolia de primeira espécie porque a mesma frase "o livro de Aristóteles" significa várias coisas, quer o livro que eles escreveu quer o livro de que ele é proprietário (VII 45); "*o que não é homem, é um homem morto / portanto, o que não é homem, é homem*" é uma falácia segundo algo e simplesmente do primeiro modo porque "morto" diminiu a razão daquilo a que se acrescenta (VII 122); "*Platão é filho de Sócrates / portanto, Sócrates é pai de Platão*" é uma petição de princípio do quinto modo, porque algo não se pode provar pelo seu correlativo (VII 147); "*se é um homem é um animal / / portanto, se é um animal é um homem*", falácia por conversão do consequente (VII 157). Nas dezenas de paralogismos expostos Pedro procura explicar por que é que a falácia parece verdadeira. O tratado termina com a apresentação das regras aristotélicas para resolução das falácias por ignorância da questão (*ignorantia elenchi*, isto é, da contradição existente no silogismo), que são um tipo particular de falácias, mas também são o modo geral ao qual se podem reduzir todas as falácias particulares (VII 179-190).

Tópicos e falácias são partes de uma mesma teoria da discussão, centrada no silogismo, mas enquanto a "opinião", que é o fim da dialéctica, se adquire por argumentos extraídos dos *lugares* dialécticos ou tópicos, já o "saber aparente", que é o fim das disputas sofísticas, se adquire por argumentos extraídos dos treze *lugares* sofísticos ou sofismas (*Tr.* VII 22).

2. Lógica dos modernos

Os Tratados VI e VIII-XII ocupam-se das propriedades semântico-referenciais dos termos, cerne da «lógica moderna» com uma tal unidade temática que em muitos manuscritos eram apresentados como constituindo apenas um tratado, também conhecido como *parva logicalia*, devido quer à sua pequena dimensão quer à diferença aos *magna logicalia* dos restantes tratados. De facto, em algumas famílias de transmissão textual do *Tractatus* estavam agrupados num único Tratado VII, exactamente como viria a acontecer na *Summa Logicæ* de Ockham, mas Pedro

[1] Sobre este exemplo em lógicos e teólogos do século XII, ver Irène Rosier, «Prata rident», *in* A. de Libera, A-Elamrani-Jamal, A. Galonnier (eds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet* (Études de philosophie médiévale, 74), Vrin, Paris, 1997, pp. 155-176.

Hispano dedicou um tratado a cada uma das seis propriedades dos termos. Por sua vez os *Syncategoreumata*, quando eram copiados ou editados com o resto da obra, chegavam a ser designados como *Tratado oito*. Estes seis tratados sobre as propriedades dos termos coincidem literalmente com um texto anónimo que De Rijk intitulou *Summule antiquorum*, do qual diverge apenas em ligeiros acrescentos. Esta obra é geralmente tida como a fonte de Pedro para esta parte do *Tractatus*, o que de imediato lhe retira qualquer originalidade ([1]).

Em Pedro Hispano a *suppositio* (suposição) ([2]) distingue-se da *significatio* (significação) e da *copulatio* (copulação) e organiza as restantes propriedades que dela dependem: *relatio* (relação), *ampliatio* (ampliação), *appelatio* (apelação), *restrictio* (restricção), *distributio* (distribuição).

«A significação do termo, tal como aqui a entendemos, é a representação convencional de uma coisa pela palavra. [...] Uma é a significação de uma coisa substantivamente, realizada por um nome substantivo, como "homem" e outra é a [significação] de uma coisa adjectivamente, realizada por um nome adjectivo ou por um verbo, como "branco" ou "corre". [...] a adjectivação e a substantivação são modos das coisas que são significadas e não da significação.

«Diz-se que os nomes substantivos supõem e que os nomes adjectivos e os verbos copulam.

«Ora, a suposição é a acepção do termo substantivo no lugar de algo (*pro aliquo*). De facto, a suposição e a significação são diferentes, porque a significação é a imposição de um signo verbal (*vocis*) à coisa significanda, a suposição é a acepção do próprio termo que já significa, por alguma coisa (*pro aliquo*). Como quando se diz "o homem corre", este termo "homem" supõe por Sócrates, ou por Platão e assim sucessivamente. Por essa razão a significação é anterior à suposição. Nem pertencem à mesma coisa, porque significar é próprio do signo verbal (*vocis*), e supor é-o do termo (*termini*), que é como se fosse composto de signo verbal e significação. Portanto a suposição não é a significação.

([1]) As *Summulæ antiquorum* foram publicadas por L. M. de Rijk, «On the Genuine Text of Peter of Spain's Summule logicales — I. General problems...» (cfr. as pp. 5-8 do mesmo estudo e as pp. LXXI-LXXII e XCIV da edição do *Tractatus*. Ver também a recensão de N. Kretzmann, J. Longeway, E. Stump e J. Van Dyck, «L. M. de Rijk on Peter of Spain», *Journal of the History of Philosophy*, 16 (1978), pp. 325-333, em especial as pp. 329-332, onde os autores se inclinam a concluir que é Pedro que usa as *Summulæ antiquorum* e não o contrário. Antes de se conhecer este opúsculo e a massiva abordagem das propriedades dos termos no século XII julgava-se que este campo da lógica havia nascido precisamente na obra de Pedro Hispano.

([2]) Deve evitar-se qualquer confusão com os usos correntes e actuais de supor e suposição, que indicam o acto de pôr uma hipótese.

«A copulação é a acepção do termo adjectivo [e do verbo] por algo.» (*Tr.* VI 2-3)

Para esta primeira abordagem comparativa Pedro convoca três propriedades dos termos: "significação", "suposição" e "copulação", mas apenas as duas primeiras serão tratadas, enquanto a "copulação", função atributiva ou referencial dos adjectivos, distinta da cópula verbal, será um dos temas dos *Syncategoreumata*. Nunca é de mais sublinhar a explícita distinção entre significação e suposição, com a recusa de tomar esta última como um modo particular da significação, tese que encontramos sobretudo na tradição oxoniana. Mas, apesar da distinção entre as duas formas de relação semântica, a formulação que Pedro dá aos diversos modos de suposição não deixa de conter algumas ambiguidades no que diz respeito à distinção com a significação ([1]). A significação e a suposição são duas formas distintas da *acepção* ou relação do termo (ou palavra) ao seu referente. Significar é conotar ou tornar algo presente (re-presentar) de modo convencional através de um som articulado pela voz, isto é, decorre de cada língua e por isso reflecte uma relação variável e arbitrária entre as palavras e as coisas, quer estas sejam ou universais ou particulares, porque apenas pode existir significação do que existe. A *suposição*, etimologicamente "estar no lugar de", descreve a propriedade denotativa de um termo, que na proposição refere algo de modo permanente e por isso remete para um plano de relação constante e invariável entre palavras e coisas (entendidas estas como englobando substâncias, ou géneros, ou espécies, ou indivíduos) ([2]). A análise da *suppositio* consiste sobretudo em identificar os modos possíveis de referência de um termo. Há quase tantas classificações da suposição quantos os autores e também Pedro propõe uma na parte central do pequeno tratado (*Tr.* VI 4-9) ([3]) devidamente apoiada por exemplos:

([1]) L. M. de Rijk, «*Significatio* y *suppositio* en Pedro Hispano», *Pensamiento* 25 (1969), pp. 225-234; cfr. p. 233.

([2]) Para uma apresentação desenvolvida da constituição da teoria da *suppositio* ver L. M. de Rijk, *Logica modernorum*, II, pp. 527-544.

([3]) Note-se que a parte final do tratado (§§ 10-12) é de facto a discussão e rejeição da possibilidade de uma suposição "por necessidade da coisa". Quase poderíamos dizer que, apesar de existir uma certa estabilidade conceptual, cada lógico do século XIII tem a sua divisão da suposição, mas há elementos constantes que permitem distinguir uma tradição parisiense, de que Pedro é um expoente, e uma tradição oxoniense ou insular, representada por um Guilherme de Sherwood; cfr. A. de Libera, «The Oxford and Paris Traditions in Logic», in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. cit., pp. 174-187.
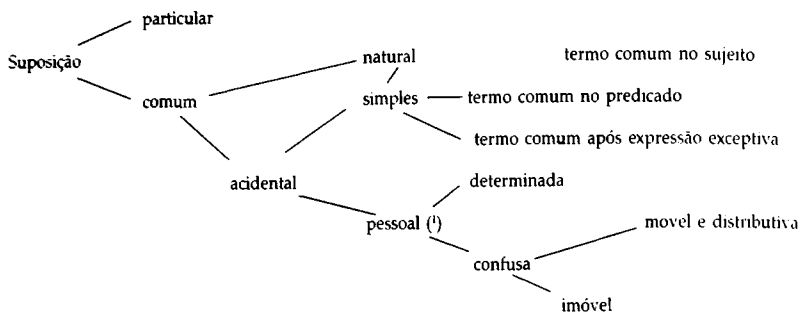
Fig. 4: Esquema dos modos da *suppositio* (*Tractatus*, IV 8)

Os exemplos oferecidos permitem concluir que a suposição é uma propriedade contextual de tipo intraproposicional, uma vez que é na proposição que o termo está por alguma coisa. Contudo, em Pedro Hispano, tal como na lógica de tradição parisiense, subsiste um modo pré ou extraproposicional, a *suppositio naturalis* (²), ou suposição potencial, que indica a capacidade de um termo referir a totalidade dos seus supostos; por exemplo o termo "homem", tomado em si mesmo, isto é, fora de uma proposição, tem uma referência extensional total porque refere a totalidade dos homens passados, presentes e futuros. Pelo contrário, na tradição oxoniense e por exemplo em Ockham, a *suppositio*, enquanto género particular da significação, permanece como uma propriedade estritamente intraproposicional do termo. Já na *suppositio acidentalis*, ou suposição actual, todas as suas divisões incluídas, o contexto proposicional é determinante. Aqui, nas proposições "o homem foi", "o homem é", ou "o homem será", o termo "homem" supõem respectivamente pelos homens passados, presentes ou futuros, razão pela qual podem ocorrer diversos regimes de referência consoante o que se associa ao termo. Com a suposição simples encontramos mais um exemplo da opção realista de Pedro quanto ao problema dos universais: «a suposição simples é a acepção de um termo universal (*termini communis*) por uma coisa universal (*res universalis*) significada por ele» (*Tr.* VI 5), como em "homem é uma espécie", "homem" refere o homem em geral enquanto realidade extra-mental e não homens particulares. A suposição pessoal é a acepção de um termo geral por todos os indivíduos que ele inclui: em "o homem corre", "homem" supõe por todos os indivíduos que inclui

(¹) Em *Tr.* IX 1 Pedro divide também a suposição pessoal em restrita e ampliada, daí que a "ampliação" e "restrição" sejam de facto propriedades dos termos em suposição pessoal.

(²) L. M. de Rijk, «The Developement of *Suppositio naturalis* in Medieval Logic», *Vivarium* 9 (1971) 71-107, 11 (1973), pp. 43-79.

(a ampliação e a restrição também são formas da suposição pessoal, como veremos). A suposição determinada é a acepção de um termo comum tomado em sentido indefinido ou com um signo particular, como nas proposições "o homem corre" ou "algum homem corre", e chama-se determinada porque "homem" pode supor por qualquer homem, quer corra quer não corra, mas apenas são verdadeiras se um homem correr. A suposição confusa é a acepção de um termo comum por muitos mediante um signo universal, como em "todo o homem é animal" onde "homem", devido à presença do signo universal "todo", está por cada um dos seus supostos. A distinção entre suposição confusa por necessidade do signo, ou móvel e distributiva (quando naquela proposição podemos inferir cada homem a partir do termo "homem"), e confusa por necessidade da coisa, ou imóvel (naquela proposição "animal" não pode referir os seus supostos), é ainda proposta, mas numa longa "dúvida" com que o tratado termina e que é a quase única diferença entre este tratado e a parte respectiva das mencionadas *Summulæ antiquorum*, este último modo virá a ser rejeitado. No âmbito desta discussão da suposição confusa, Pedro esboça a possibilidade de passar da suposição simples para a pessoal e de legitimar a inferência do geral para o particular (*descensus*), sem fazer ainda a sua teorização que virá a ter importância capital na lógica do século XIV ([1]).

De certo modo as restantes propriedades dos termos submetem-se à suposição. O Tratado VIII, que sublinha bem as relações entre gramática e lógica, ocupa-se do modo como as expressões relativas, de substância ou de acidente, evocam a coisa anteposta, como em "Sócrates, que corre, disputa", o relativo "que" refere Sócrates e supõe por Sócrates. Os Tratados IX e XI ocupam-se de duas novas propriedades, respectivamente a "ampliação" e a "restrição", que ocorrem apenas nos termos em suposição pessoal, que para este efeito é agora dividida em restrita e ampliada (*Tr.* IX 1). Estas duas propriedades apenas abrangem o termo geral (*communis*) como "homem" e não o termo discreto como "Sócrates". A *ampliação*, que pode ocorrer pelo verbo, pelo nome, pelo particípio e pelo advérbio, «é a extensão do termo geral de uma suposição menor para uma maior», como em "o homem pode ser o Anticristo", "homem" amplia a sua referência temporal não só para os que existem como também para os que existirão. A *restrição*, que pode ocorrer pelo nome, pelo particípio, pela implicação, pelo uso e pela transição do verbo (as duas últimas acrescentadas em XI 18-19), «é a coarctação do termo comum de uma suposição maior para uma menor», como em "o homem é branco",

([1]) Paola Müller, «The *Descensus ad inferiora* in William of Shyreswood and Peter of Spain», *in* S. Knuuttila, R. Työrinoja, S. Ebbesen (eds.), *Knowledge and the sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighteen International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987*, Vol. II, pp. 599-608 (Acta Philosophica Fennica, 48. Annals of the Finish Society for Missiology and Ecumenics, 55) Helsinki, 1990.

"branco" restringe "homem" a supor apenas pelos que são brancos. A *apelação* (*Tr.* X) é uma propriedade distinta da significação e da suposição, uma vez que é uma propriedade exclusiva dos termos enquanto denotam apenas coisas existentes, quer sejam singulares como "Pedro" ou João", quer sejam, gerais como "homem", que denota todos os homens existentes. A apelação distingue-se da significação e da suposição porque estas referem quer o existente quer o não-existente, mas dada a restrição temporal ao presente, a apelação é de facto o contraponto quer da ampliação quer da suposição natural onde o termo tem de facto uma extensão omnitemporal. Por fim é abordada a *distribuição* (*Tr.* XII), que é «a multiplicação do termo comum realizada pelo signo universal», isto é, expressões sincategoremáticas como "todo", "nenhum", "nada", "o que quer que seja", que quantificam logicamente os termos aos quais se referem e são a causa de engano em argumentos e sofismas, de que são discutidos alguns exemplos. O tratado sobre os *Sincategoremas* prolonga a discussão de problemas conexos e colhe especialmente as teorias da suposição e do silogismo para provar ou refutar os sofismas causados pela modificação da extensão de referência dos termos na proposição devido à presença de expressões sincategoremáticas.

Os autores do século XIII tendem a tratar os sincategoremas em obras próprias, enquanto os sumulistas dos séculos XIV e XV, como Ockham e Walter Burleigh, os incluirão nas próprias súmulas de lógica, em geral no seu início ([1]). Pedro dedicou aos sincategoremas uma obra separada, composta por uma introdução e 10 tratados. Há uma relação estreita entre os *Tractatus* e os *Syncategoreumata*, e nesta obra Pedro remete textualmente seis ou sete vezes para os *Tractatus;* e como o contrário nunca acontece, podemos concluir que estes são anteriores. A obra, pelo seu estilo, testemunha também uma maior ligação ao contexto escolar, dada a presença mais constante da técnica da *questio* e mesmo uma referência à *lectio* (cfr. *Sync.* IX 8: «Vista a divisão dos silogismos [...] na lição anterior [...]»).

Os primeiros parágrafos da obra são fulcrais para compreender a concepção petrínica das relações entre linguagem, real e verdade e a função que aí desempenham os sincategoremas. O tratado abre exactamente com a definição aristotélica de verdade (*Categorias* 4b 8-10).

«Uma proposição é considerada verdadeira ou falsa consoante a coisa [envolvida] existe ou não ([2]). Ora, a verdade ou falsidade de uma proposição é causada

([1]) N. Kretzmann, «Syncategoremata, Exponibilia, Sophismata», in N. Kretzmann *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy...*, *op. cit.*, pp. 211-245; cfr. p. 215.

([2]) Esta definição de verdade na proposição é retomada de Aristóteles, *Categorias* 4b8-10: «Ab eo quod res est vel non est oratio vera vel falsa dicitur.» A tradução de *res* por "coisa" é algo problemática, porque, como vemos na sequência do texto de Pedro, significa também o estado ou disposição de coisas (*Sync.* Introd., 2).

por expressões sincategoremáticas, como "apenas", "só", "senão", "excepto", etc. Portanto, as expressões sincategoremáticas significam alguma coisa, mas não significam coisas que podem ser sujeito ou predicado [na proposição]. Portanto, [os sincategoremas] significam coisas que são disposições de coisas que podem funcionar como sujeitos ou como predicados, uma vez que na proposição verdadeira ou falsa não existem senão o sujeito e o predicado e as suas disposições.» (*Syncategoreumata* I 1, ed. cit., p. 38.)

Os categoremas significam coisas, os sincategoremas consignificam estados ou disposições de coisas, por isso estas expressões têm alguma relação com as coisas que determinam ou afectam as condições de verdade ou falsidade de uma proposição. Pedro ocupa-se nos Tratados I-IX das propriedades sintáctico-semântica dos sincategoremas classificados segundo a composição (Tratado I: "est"), a negação (II: "non") ([1]), a exclusão (III: "tantum", "solus"), a excepção (IV: "preter", "preterquam", "nisi"), o condicional (V: "si"); a mudança (VI, sobre "incipit" e "desinit"), a contingência e necessidade (VII: "necessario", "contingenter"), as conjunções (VIII: "-ne", "an", "utrum"), a quantidade e intensidade (IX: "quanto", "quam", "quicquid"). A introdução e o último tratado distinguem-se dos restantes nove tratados onde são concretamente discutidos os sincategoremas. O último tratado (*Sync.* X: *De responsionibus*), embora não trate de qualquer sincategorema, encerra uma doutrina dos fins do seu estudo, sobremaneira útil para a arte da resposta na disputa dialéctica.

Os sofismas têm o seu lugar no quadro de uma teoria da prova ou demonstração (*Sync.*, X 4). O sofisma não é um raciocínio sofístico ou uma proposição falaciosa, tipos de raciocínio tratados em partes diferentes do *Tractatus*. O sofisma é «uma proposição ambígua ou defectiva que requer certas distinções antes de o seu correcto sentido lógico ser obtido e a interpretação falsa rejeitada» ([2]). A discussão destas proposições com aparências paradoxais envolvidas no uso da linguagem natural é simultaneamente transferida para um plano metalinguístico, que se exprime pela formulação de *regras lógicas* que permitem identificar as causas do erro do sofisma ou demonstar que esse é apenas aparente. Os sofismas funcionam, portanto, como exemplos e instrumentos de demonstração ou teste de regras, permitindo a análise e dilucidação de ambiguidades. Na obra de Pedro Hispano

([1]) Um estudo aprofundado dos dois primeiros sincategoremas é apresentado por Joke Spruyt, *Peter of Spain on Composition and Negation. Text. Translation. Commentary*, Ingenium Publisher, Nijmegen, 1989. O volume contém a edição e tradução da introdução e dos dois primeiros tratados dos *Sincategoremas* (que viriam a ser superadas pela edição crítica, em que a autora colaborou). O estudo das posições de Pedro é completado por uma comparação com as de diversos autores seus contemporâneos.

([2]) Ph. Bohener, *Medieval Logic...*, *op. cit.*, p. 8.

não é explicitamente referida a sua função heurística apesar de ela ser bem patente. Os sofismas são quase sempre tratados da mesma forma: posição admitida como válida para a discussão (*positio*), enunciado do sofisma, provas silogísticas a favor (*probatio*) e contra (*contra*), solução (*solutio*) onde se conclui se o enunciado é verdadeiro ou falso.

Ao longo da obra são discutidos cerca de 50 sofismas ou paradoxos lógicos, os quais são autênticos testes da validade de regras lógicas sobre o funcionamento proposicional dos sincategoremas. Alguns sofismas sublinham uma estreita ligação entre lógica e física, os mais conhecidos dos quais são os relacionados com o primeiro e último instante implícitos nos verbos sincategoremáticos aspectuais *incipit* (começar) e *desinit* (terminar), onde fica esboçada uma lógica da mudança. Pedro, segundo a classificação proposta dor N. Kretzmann e retomada por de Libera, faz uma "abordagem híbrida" do "problema do instante da mudança": «De facto há nele quer uma componente física — a distinção entre *res permanentes* e *res successivæ*, suporte de uma teoria geral dos instantes-limite que podemos exprimir com o auxílio dos termos modernos de limite "intrínseco" e de limite "extrínseco" —, quer uma componente lógica, a distinção entre diferentes modelos de "análise" (*expositio*) das proposições enganadoras (*sophismata*) que contêm os sincategoremas "*incipit*" e "*explicit*".» (1) Pedro discute sofismas como «Sócrates termina de ser o mais branco dos homens (Sortes desinit esse albissimus homimum)», admitido que «Sócrates é o mais branco dos homens que existem e que após este instante nasce outro homem mais branco que ele», sofisma verdadeiro cuja contraprova erra sob três aspectos (*Sync.* VI 23).

Particularmente importantes, se tivermos em conta os desenvolvimentos posteriores, são os sofismas resultante da presença da expressão consecutiva, envolvidos na génese de um dos capítulos mais inovadores da lógica medieval, a lógica da consequência. No Tratado V Pedro discute a famosa *consequentia adamitorum*, associada a Adão da Pequena ponte (Adamus de Balsham ou Parvipontanus) plasmada na regra "ex impossibile quidlibet sequitur" (do impossível segue-se o que quer que seja), porque defendem que, na proposição condicional, se a primeira proposição é impossível a conclusão é sempre verdadeira, como no sofisma "se nada é, algo é". Mas, Pedro de facto opõe-se a reconhecer validade a esta regra, contrapondo-lhe outra: «sempre que uma negação é colocada antes de uma proposição, seja ela categórica ou condicional, contradi-la sempre», única forma de

(1) Alain de Libera, «La problématique de "l'instant du changement" au XIIIe siècle: contribution à l'histoire des *sophismata physicalia*», in Stefano Caroti (ed.), *Studies in Medieval Natural Philosophy* (Biblioteca di Nuncius. Studi e testi, 1), Leo Olschki, Firenze 1989, pp. 43--93, cfr. p. 51. De Libera estuda neste artigo as soluções propostas por quatro autores para o sofisma que a seguir se apresenta.

garantir que o antecedente e o consequente mantêm uma certa relação ontológica que impede a inferência de um a outro quando o antecedente é impossível, porque o que não existe nada pode causar (*Sync.* V 38-56) ([1]). Ao contrário dos adamitas, Pedro toma a relação condicional na sua acepção ontológica e não apenas lógica. Com o sofisma "Se tu sabes que és uma pedra, tu não sabes que és uma pedra" (V 55-56) mostra que as contradições nele envolvidas provêm do antecedente porque já estão nele contidas. O sofisma «o impossível pode ser verdade» (*Tr.* IX 4) havia sido rejeitado por razões semelhantes.

São inúmeros os sofismas plenos de humor como o anterior, que manifestam bem o carácter lúdico destas discussões lógicas. São frequentes os exemplos que encontramos nos *Syncategoreumata*: «Tu não podes negar que não és um asno» (VIII 92-97), «Nenhum homem lê em Paris a não ser que seja asno» (VIII 65-66), «Quanto mais aprendes, menos sabes» (IX 4-5), «É impossível que algo senão um asno te gerasse» (IX 15).

Sabemos que no século XIV a literatura dos sofismas se autonomiza, e que os sincategoremas passam a fazer parte das súmulas de lógica, mas desconhecemos o papel que a obra de Pedro Hispano desempenhou neste duplo processo. Talvez devido a esta rápida recomposição deste campo de pesquisa os *Syncategoreumata* tiveram uma muito ténue difusão, se comparada com a do *Tractatus*.

II. História das obras lógicas de Pedro Hispano

Um breve relance sobre a história das obras lógicas de Pedro Hispano permite-nos concluir que a sua limitada originalidade está na proporção inversa da sua ampla influência na história da filosofia do final da Idade Média e da Época Moderna.

1. Data e contexto de composição

A determinação da data e local de composição da obra lógica de Pedro Hispano continua a ser um tema disputado. Hipóteses antigas, como Paris ou Lisboa, estão hoje postas de lado. De Rijk, quando preparava a edição crítica do *Tractatus*, notou que o exemplo de *exemplum* (Tr. V 3) era em alguns manuscritos

([1]) Joke Spruyt: «Thirteenth-Century Positions on the Rule "ex impossibile sequitur quidlibet"», Klaus Jacobi (Hrg.), *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 38), E. J. Brill, Leiden-New York, 1993, pp. 161-193; sobre Pedro: pp. 170-172.

construído com termos incompreensíveis. Considerando os códices mais antigos verificou que a sua redacção original era a seguinte: «que os leonenses lutem contra os asturianos é mau, portanto que os asturianos lutem contra os zamoranos é mau». O que acontecia é que alguns copistas chegados a esta passagem onde encontravam palavras que lhes eram totalmente desconhecidas erravam ao transcrevê-las ou então adaptavam o exemplo à sua própria região. De Rijk concluiu engenhosamente que a obra deveria ter sido escrita na região onde o exemplo seria facilmente compreensível, isto é, na região asturiano-leonesa (cfr. *Tr.*, «Introduction», pp. LVIII-LXI), mas a hipótese obrigava a conjecturar uma permanência de Pedro Hispano nessa região, facto até aí nunca aventado. A hipótese é plausível mas é totalmente conjectural, havendo total ausência de testemunhos que a comprovem. De qualquer forma, sabemos que o *Tractatus* tem uma relação directa com a tradição lógica parisiense da primeira metade do século XIII, e que, embora o autor seja totalmente omisso neste aspecto, terá sido composto noutro local com a intenção de fornecer um manual para estudos lógicos. De deslocação em deslocação a obra acaba por chegar a Paris, e, talvez depois de se impor em outras escolas, também se tornará uma obra de grande influência lógica e intelectual no meio parisiense pelo menos a partir de meados do século XIV.

Indícios textuais permitem pelo menos fazer uma datação relativa das duas obras. Nos *Sincategoremas* Pedro remete explicitamente por sete vezes para o *Tractatus*, o que atesta a anterioridade deste. Mesmo assim, não é possível fixar com segurança as respectivas datas de composição. Não sendo possível colher dados na biografia de Pedro, e não havendo qualquer documento do qual se possa inferir uma data, De Rijk procurou elementos na primeira difusão na obra e na datação dos comentários mais antigos. Assim, após situar a composição dos comentários de Guilherme Arnaldi e Roberto Ânglico entre 1235 e 1244 sugeriu que a obra terá sido composta por volta de 1230 («not later than the 1230's», p. LVII). Esta hipótese fazia recuar as hipóteses tradicionais, mas alguns anos mais tarde R.-A. Gauthier viria a mostrar que o comentário de Roberto Ânglico não é anterior a 1270 e que o de Guilherme é de finais do século XIII ([1]). Na Introdução aos *Syncategoreumata* (p. 9) De Rijk alarga a área geográfica de composição das duas obras para o «Norte de Espanha ou o Sul de França»: é nesta região que se verifica a primeira difusão das obras, escritas «provavelmente entre 1235-1245». Os *Tractatus* e os *Syncategoreumata* são as únicas obras lógicas escritas por Pedro Hispano, porquanto o *Tractatus exponibilium*, que surge em muitos manuscritos e edições impressas dos *Tractatus*,

([1]) René-Antoine Gauthier, «Préface», a *Sancti Thomae de Aquino Expositio libri peryermenias*, Opera Omnia, t. I* 1, Comissio Leonina — Libr. Philos. J. Vrin, Roma-Paris, 1989, pp. 52*-53*.

é de autor anónimo e apenas começou a ser agregado ao final das propriedades dos termos em meados do século XIV.

Tudo indica portanto que as obras foram escritas fora do contexto escolar parisiense, mas o seu autor frequentou seguramente aí a faculdade de Artes. Estando ainda por determinar com precisão as datas nucleares da vida de Pedro, não é possível determinar quais foram os seus mestres aquando da sua passagem por Paris. Nas décadas de 20 e 30 João o Pagem (Iohannes Pagus) e Herveu Bretão (Herveus Britonis) eram dois dos mais reputados mestres de dialéctica em Paris, e ele poderá ter seguido as suas lições (*idem*, pp. LXXIV-VIII), mas também aqui faltam argumentos com base textual e a conjectura apenas se torna plausível se se confirmar que de facto Pedro estudou em Paris e nessa mesma época. A influência através dos textos destes autores é mais fácil de verificar. Quanto às fontes, e como fomos verificando a propósito de cada tratado, Pedro acede à tradição lógica através de um reduzido número de textos, intensamente reutilizados no *Tractatus* ao ponto de, em grande parte, o seu contributo se limitar quase só à arte de sumarizar textos alheios. As três principais sínteses de lógica de meados do século XIII, todas no mesmo estilo sumulista, são o *Tractatus* de Pedro Hispano, as *Introductiones in logicam* de Guilherme de Sherwood e a *Summa* de Lamberto de Auxerre. Diversos autores fizeram de Pedro ou um utilizador ou uma fonte das obras destes seus contemporâneos. L. M. de Rijk, depois confirmado por investigações de outros autores, mostrou que Pedro e Guilherme pertencem a tradições lógicas distintas e que também não há evidências textuais de conhecimento mútuo entre as obras de Pedro e Lamberto, mas há seguramente fontes comuns aos três autores (cfr. *Tr.*, «Introduction», pp. LXVII-LXXXIV).

2. Difusão e influência

Um dos aspectos mais interessantes da história dos *Tractatus*, mas ainda pouco estudado, é a sua passagem de mero resumo auxiliar para o estudo da lógica, a autoridade comentada. De facto, por um processo lento e cujas etapas ou momentos fulcrais não estão identificados, a obra de Pedro Hispano passará no século XIV a ser integrada nos planos curriculares universitários, sendo a sua aprendizagem e comentário prescritos como parte introdutória dos cursos das faculdades de Artes (em geral no primeiro ou segundo semestres), aí se mantendo até meados do século XVI.

Conhece-se a existência do *Tractatus* em bibliotecas pessoais de mestres ligados à Universidade de Paris na década de 1280, embora a obra ainda não fizesse parte do *corpus* de obras objecto de estudo. Mas, naquilo que os documentos hoje permitem assegurar, pelo menos em 1291 o *Tractatus* começa a ser adoptado como

manual de introdução à lógica nas escolas da ordem dominicana [1]. Pouco depois começamos a encontrar a obra um pouco por todas as universidades continentais. O êxito da obra pode explicar-se pela sua forma literária sumulística e também pela organização classificatória das matérias tratadas, que abrangem, como vimos, os dois ramos fulcrais: a lógica predicativa e categorial e a lógica dos termos. Mas, costuma atribuir-se à nudez filosófica e metafísica do *Tractatus*, isto é, à ausência de posições próprias muito vincadas, o êxito do manual em todas as escolas filosóficas, que assim podiam adaptá-lo às suas conveniências e orientar os comentários na direcção desejada. De facto, o *Tractatus* foi incluído nos *curricula* de grandes e pequenas universidades ou colégios anexos um pouco por todo o continente europeu, como Paris, Colónia, Bolonha, Viena, Erfurt, Freiburgo, Leipzig, Cracóvia, Salamanca, etc. [2]. Os comentários que subsistem abrangem a totalidade dos círculos intelectuais mais importantes do período: dominicanos e franciscanos, nominalistas e realistas, albertistas, tomistas e escotistas, filósofos e teólogos [3]. As centenas de manuscritos, de edições impressas e de comentários são o testemunho monumental da influência que o príncipe dos lógicos exerceu durante quase três séculos, até que quase repentinamente a obra desaparece de circulação, sob o efeito devastador das críticas renascentistas à lógica escolástica e à inversão do perfil de formação universitária. Mesmo se a obra já não é lida por um auditório tão alargado, a sua lógica é plenamente incorporada nos manuais neo-escolásticos, ainda em uso pelo menos até à primeira metade deste século.

É sem dúvida a adopção do *Tractatus* como livro de texto nas escolas a partir do início do século XIV que está na origem da ampla difusão e influência que a obra exerceria. A difusão maciça da obra, sujeita a inevitáveis erros de cópia e à

(1) A. Maierù, *University Training..., op. cit.;* a longa n. 58 da p. 12 transcreve uma série de decisões capitulares dos dominicanos e dos agostinianos onde é prescrito o uso dos *Tractatus* para o ensino da lógica aos jovens.

(2) Existem estudos sobre o uso dos *Tractatus* em Bolonha, em Colónia e em Cracóvia. Alfonso Maierù, «I commenti bolognesi ai *Tractatus* di Pietro Ispano», *in* Dino Buzzetti, Maurizio Ferriani, Andrea Tabarroni (ed.), *L'insegnamento della Logica a Bologna nel XIV secolo* (pp. 497-543), (Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna, n.s. 8), Istituto per la storia dell'Università di Bologna, Bologna, 1992; ver do mesmo autor o cap. 4 da obra *University Training in Medieval Europe, op. cit.*, pp. 93-116. As diferenças entre comentários tomistas e albertistas em Colónia no século XV são estudadas por Henk A. G. Braakhuis, «School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic-Ontological View in the Cologne Commentaries on Peter of Spain and the "Wegstreit"», *in* A. Zimmermann (Hrg.), *Die Kölner Universitat im Mittelalter. Geistige Wurzeln und Soziale Wirklichkeit*, pp. 1-18 (Miscellanea Mediævalia, 20) W. de Gruyter, Berlin-New York, 1989. Sobre o *Tractatus* em Cracóvia, ver nota 1 da p. 357.

(3) Para um conspecto da influência da obra e das edições impressas, ver a parte final da introdução e o apêndice da edição de Mullally, The *Sumulæ logicales..., op. cit.*, e o estudo de João Ferreira, «As *Súmulas Logicais* de Pedro Hispano e os seus comentadores», *Colectânea de Estudos* (2.ª série) 3 (1952), pp. 360-394.

inclusão de glosas explicativas ou supletivas no interior do próprio texto, constitui hoje uma barreira para o conhecimento do texto genuíno da obra ([1]). Com esta presença avassaladora no contexto escolar e universitário, o nome do autor assume uma inquestionável aura de prestígio, o que provoca o aparecimento de um conjunto de textos colocados sob o seu nome, mas de facto escritos por outros autores ainda hoje anónimos. Para os leitores modernos, até meados do século XX, o texto das *Summulæ* constituíam praticamente a única fonte para o conhecimento da lógica medieval, principalmente através das versões muito contaminadas das edições impressas dos séculos XV e XVI. Daí a difusão de juízos de avaliação claramente negados pela realidade da oceânica produção medieval no âmbito da lógica, que hoje conhecemos melhor, e que nos obrigam a corrigir aquelas opiniões que faziam do *Tractatus* e do seu autor o cume da lógica medieval, atribuindo-lhe por vezes a autoria de teorias (como a lógica das propriedades dos termos) em que não foi senão o continuador e o sistematizador de um movimento de pensamento que já contava mais de um século. A mestria sumulista de Pedro Hispano não deve ser confundida com originalidade ou com profundidade lógica, que claramente lhe faltam, sobretudo se comparado com outros lógicos dos séculos XII ou XIV.

Foram muitos os que aprenderam lógica pelo manual de Pedro Hispano; só para reter alguns nomes, refiram-se pelo menos: Dante, João Buridano, Biaggio Pelacani de Parma, Nicolau Oresme, Marsílio de Inghen, Martinho Lutero (via Iodocus Trutvetter), e, talvez indirectamente, Nicolau Copérnico ([2]). Também Charles S. Peirce, um dos fundadores da lógica e da semântica modernas, era um profundo conhecedor das *Summulæ*, que cita por diversas vezes.

([1]) L. M. de Rijk, durante a preparação da edição crítica da obra, publicou justamente uma série de estudos que visavam a determinação do seu conteúdo e da primeira difusão do *Tractatus*, que investigações ulteriores infirmaram em alguns aspectos de pormenor (cfr. L. M. de Rijk, «On the Genuine Text of Peter of Spain's Summule logicales — I. General problems concerning possible interpolations in the manuscripts», *Vivarium* 6 (1968), pp. 1-34; «On the Genuine Text of Peter of Spain's Summule logicales — II. Simon of Faversham (d. 1306) as a Commentator of the Tracts I-V of the Summulæ», *idem* 6 (1968), pp. 69-101; «On the Genuine Text of Peter of Spain's Summule logicales — III. Two Redactions of a Commentary upon the Summule by Robertus Anglicus», *idem* 7 (1969), pp. 8-61; «On the Genuine Text of Peter of Spain's Summule logicales — IV. The Lectura Tractatuum by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235-44). With a note on the Date of Lambert of Auxerres's Summule», *idem* 7 (1969), pp. 120-162; «On the Genuine Text of Peter of Spain's Summule logicales (Conclusion) — V. Some Anonymous Commentaries on The Summule Dating From the Thirteenth Century.», *idem* 8 (1970), pp. 10-55. (Note-se que nesta fase da investigação de Rijk ainda designava a obra pelo seu nome tradicional.)

([2]) André L. Goddu, «Consequences and Conditional Propositions in John of Glogovia's and Michael of Biertrzykowa's Commentaries on Peter of Spain, and their Possible Influence on Nicholas Copernicus», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 62 (1995), pp. 137-188.

III. As obras atribuídas a Pedro Hispano

Em cerca de 600 manuscritos encontram-se atribuídas a Pedro Hispano obras que abrangem uma extraordinária diversidade temática: lógica, psicologia, filosofia natural, teologia mística, apologética pastoral, medicina, alquimia. Vários milhares de páginas, uma parte das quais continuam inéditas. A extensão da obra é habitual entre os mestres universitários dos séculos XIII e XIV, que nos legaram volumosas bibliotecas. Mesmo a diversidade temática é habitual entre autores medievais; vejam-se os exemplos igualmente enciclopédicos de Rogério Bacon, Alberto Magno, Raimundo Lúlio ou Arnaldo de Vilanova.

Grandes áreas de sombra envolvem Pedro Hispano e a produção desta obra monumental, sobretudo se tivermos em conta que o autor é identificado com Pedro Julião, natural de Lisboa, que viria a ser entronizado papa João XXI (1276-1277). São vários os elementos problemáticos a propósito da identidade e da carreira académica do autor que solicitam clarificação. Em primeiro lugar, a produção desta obra terá ocorrido num período muito curto de tempo: entre 1235 e 1250; depois deste ano, o Pedro Hispano que nos habituámos a ver como lógico e filósofo incia uma longa carreira eclesiástica e política que terminaria com a referida eleição papal em 1276. Por outro lado, o seu autor terá praticado cada área de estudo em períodos separados: primeiro a lógica, na década de trinta, depois as ciências naturais e a filosofia, enquanto estudava medicina, entre 1240 e 1245, período a meio do qual se devem inserir as obras de teologia e a parenética, e por fim a medicina, entre 1245 e 1250. As obras que temos perante nós são na sua maior parte resultado de cursos universitários, mas os dados sobre o percurso académico do autor são escassos e na sua maioria conjecturais: teria estudado Artes em Paris na década de vinte, depois teria ensinado lógica no Norte de Espanha ou no Sul de França onde escreveu as duas obras sobre essa área; os comentários aristotélicos teriam sido escritos em Toulouse, estudando depois medicina em Montpellier (ou em Salerno, como já foi sugerido?), que viria a ensinar em Siena entre 1245 e 1250, único período efectivamente documentado em toda esta biografia. Depois desta data é abundante a documentação sobre Pedro Julião, mas apenas relacionada com diferendos político-eclesiásticos e com o governo da Igreja.

A historiografia tradicional tem apontado para a identificação de um único autor, Pedro Hispano Portugalense, natural de Lisboa, Julião de nascimento, de uma família que continua a ser difícil identificar, e que viria a ser entronizado papa João XXI em 1276, falecendo em 1277, seis dias depois de um acidente ter feito ruir o tecto dos aposentos do palácio papal de Viterbo onde se encontrava (ver por exemplo De Rijk, 1970, pp. XXIV-XLII). A reconstrução biográfica é dificultada pela existência de diversos Pedros Hispanos de origem portuguesa e activos no

século XIII (cfr. Pontes, 1977). As dificuldades patenteadas pelas obras e pela documentação conhecida e sobretudo pelas contradições e lacunas da historiografia, levaram a sugerir a distinção de diversos Pedros Hispanos (Meirinhos, 1996) e a retomar a tese da origem castelhana do autor das obras lógicas, embora com argumentos pouco consistentes (D'Ors, 1997).

Podemos dizer com segurança que todas as obras atribuídas a Pedro Hispano foram escritas em meados do século XII. Esta obra teria sido escrita num período relativamente curto: entre meados da década de 30, data presumida da composição dos *Tractatus* de lógica, e 1250, data a partir da qual Pedro Julião passa a desempenhar tarefas eclesiástico-administrativas e não conhecer-se-lhe qualquer actividade de ensino ou científica.

Alguns eruditos, nem sempre acertadamente, chegam mesmo a atribuir a Pedro Hispano obras que nos manuscritos aparecem como anónimas; outras vezes são os copistas ou os editores que atribuem a Pedro Hispano obras claramente pseudo-epígrafas ou de outros autores (ver no elenco abaixo ponto 2. *Obras espúrias*, p. 372).

Numa tendência que se afirma desde meados do século XIV, o Pedro Hispano autor desta extraordinária obra vem sendo identificado com o lisbonense Pedro Julião, futuro papa João XXI ([1]). Mas há elementos que permitem questionar esta identificação: a biografia documentada de Pedro Julião, a difusão manuscrita das obras que lhe estão atribuídas, as diferenças de estilo e de conteúdo que aí se encontram e a historiografia sobre "Pedro Hispano" ([2]).

Não sendo aqui necessário entrar no detalhe das discussões possíveis, deve ter-se em conta que a clarificação do problema não poderá dispensar a discussão simultânea de múltiplas hipóteses: *a*) existência de um único Pedro Hispano, filósofo, médico e papa; *b*) possibilidade de se tratar de diversos autores Pedros de origem Hispânica, uns portugueses outros não, pelos quais as obras poderiam ser distribuídas; *c*) existência de erros de atribuição de obras, como de facto tem sido possível comprovar. No primeiro caso torna-se necessário clarificar o percurso biográfico que dê razão da diversidade de obras e das opiniões contraditórias que nelas se defende. A segunda hipótese, embora permita solucionar um *puzzle* complexo, comporta ainda mais problemas: possibilidade de o autor das obras lógicas ser também o autor dos *Sermones* e do *Comentário* a Dionísio (mas nada impede que estejamos perante dois diferentes autores); possibilidade de Petrus Hispanus Portugalensis ser distinto de todos os outros; distinção entre um Petrus Hispanus

([1]) A melhor reconstituição biográfica assente na tese da existência de um único autor é a realizada por L. M. de Rijk na introdução da edição crítica dos *Tratados* lógicos (De Rijk, 1972, pp. XXIV-XLII); ver também Pontes, 1977.

([2]) Para uma apresentação desta perspectiva de análise ver Meirinhos, 1996.

medicus compilator e um Petrus Hispanus *medicus commentator*; possibilidade de o Pedro Hispano médico ser Pedro Julião (papa João XXI); possibilidade de Pedro Julião não ter escrito qualquer obra. Esta discussão deverá reunir todos os elementos do *dossier* submetendo-os a um minucioso estudo, que deverá comportar: a análise dos documentos biográficos, a avaliação da historiografia sobre o(s) autor(es), a reconstituição da tradição manuscrita das obras, a comparação das obras (estilos, fontes, doutrinas).

Elenco das obras atribuídas a Pedro Hispano

Na enumeração que se segue, apenas os títulos em *cursivo* estão publicados. Não existe um elenco normalizado dos títulos das obras atribuídas a Pedro Hispano, por isso optou-se pelos títulos que mais facilmente permitem designar cada obra. Entre parênteses indica-se o respectivo editor e ano de edição. A título informativo, indica-se também o número de manuscritos conhecidos de cada obra, de um total de 452 manuscritos recenseados que serviu de base à elaboração deste elenco (estima-se que haverá ainda mais cerca de 150 manuscritos com obras de Pedro Hispano). As referências bibliográficas completas das obras e estudos citados encontram-se na Bibliografia final.

Tenha-se presente que, devido à falta de dados seguros, as datações são hipotéticas e a referência a locais de composição é quase sempre conjectural.

1. Obras de autenticidade reconhecida

Os manuscritos e outros testemunhos documentais atestam que estas obras foram de facto compostas por Pedro Hispano, mas falta determinar se se trata de um só autor, ou de vários com o mesmo nome.

1.1. Lógica

Segundo todos os indícios, colhidos do conteúdo e da primeira difusão das obras, mas sem que haja documentos, Pedro escreveu estas obras no Norte de Espanha ou no Sul de França, antes de 1245. As doutrinas, o estilo e as fontes inserem o seu autor no âmbito da lógica parisina da primeira metade do século XIII. A identificação do autor com o papa voltou a ser posta em causa recentemente (Meirinhos, 1996; d'Ors 1997) mas sem argumentos definitivos. Para uma apresen-

tação mais circunstanciada destas obras, ver neste volume o capítulo «Pedro Hispano e a "Sumulæ Logicales"».

Tractatus, obra mais conhecida como *Summulæ logicales* (ed. de Rijk, 1972). Conhecem-se cerca de 300 manuscritos e mais de 200 edições impressas, a maioria com comentários, realizados em contexto universitário por autores das mais diversas tendências metafísicas e epistemológicas (cfr. Mullally, 1945, pp. 132-158; Ferreira, 1952). A maioria dos manuscritos e das edições impressas não contêm o texto puro, mas comentários, reelaborações, sínteses. Tendo servido de base para o ensino da lógica na maioria das universidades europeias entre os séculos XIV e XVI, a autoridade de Pedro era tal que inúmeros autores a recompõem a seu gosto, ou integram partes substanciais do *Tractatus* em obras suas. Para além de glosas por vezes extensas introduzidas no próprio corpo do texto, chegam a ocorrer mutilações ou acrescentos mais profundos no Tratado VII, sobre as falácias, que em Itália é por vezes substituído por outro sobre o mesmo assunto atribuído a Tomás de Aquino, e em outras famílias de manuscritos é substituído por um tratado mais curto, conhecido como *Fallaciae minores* de autor anónimo (De Rijk, 1972, p. XCIV; o texto está editado na ed. Bochenski, 1947). Ainda na Idade Média a obra foi traduzida para grego e hebraico. A sua grande difusão deve-se ao facto de ter sido adoptado como livro de texto na maioria das universidades e *studia* do continente europeu até ao século XVI, mas a sua presença é nula em Inglaterra, onde a lógica assume uma orientação diversa da da tradição lógica de Paris. Os *Tractatus* são compostos por 12 tratados, seis sobre a *logica antiquorum*, a lógica categorial e das proposições de tradição aristotélico-boeciana (Introdução, Predicáveis, Categorias, Silogismos, Tópicos, Falácias) e seis sobre a *lógica modernorum*, a lógica das propriedades dos termos (Suposição, Relativos, Ampliação, Apelação, Restrição, Distribuição). Ao elaborar esta obra Pedro é quase exlusivamente um compilador, que retoma definições e resumos já elaborados por outros. Nas «duas lógicas» a originalidade do autor é efectivamente restrita e limitada a alguns pormenores de conteúdo, dada a intensa utilização de textos anteriores recentemente descobertos e editados, mas é maior na reelaboração narrativa e estrutural do *corpus* textual da lógica.

Syncategoreumata (ed. De Rijk, 1992). Obra muito menos difundida, de que sobrevivem cerca de 10 manuscritos. Aqui discutem-se problemas de semântica lógica, as propriedades dos termos sincategoremáticos ou expressões consignificantes, que, embora não tenham um significado próprio, afectam a extensão da referência dos termos categoremáticos e, como tal, o valor de verdade da proposição onde ocorrem. A obra é composta por uma introdução e dez tratados. Nos nove primeiros são determinadas regras de uso dos sincategoremas, testadas pela discussão de mais de 50 paradoxos lógicos, designados como sofis-

mas; o último tratado teoriza a arte de responder na disputa lógica, a cujo benefício concorrem a explicação dos sofismas e a definição das regras de uso dos sincategoremas.

1.2. Filosofia natural

Os dados disponíveis e o conteúdo destes textos indicam que terão sido escritos em contexto universitário, no Sul de França ou em Itália, por volta de 1240-1255. Para uma apresentação aprofundada, ver neste volume o estudo de João Ferreira «Linhas fundamentais e caracterização do pensamento filosófico de Pedro Hispano».

Commentarium in de anima Aristotelis I-II (ed. integral do texto subsistente em Alonso, 1944. Ver alguns aditamentos e correcções em Pontes, 1982 e 1984). Conhecem-se dois manuscritos, que abrangem o comentário da primeira metade da obra de Aristóteles. Obra organizada em lições, o que testemunha a sua relação com um curso proferido, o autor combina a interpretação literal com a determinação sentencial da doutrina do estagirita e a discussão de questões relacionadas com temas que, no texto, apenas são afloradas, mas que eram centrais na filosofia medieval, e que vão desde a organização dos saberes e o estatuto especulativo e natural de uma ciência da alma até aos problemas mais específicos de âmbito antropológico-filosófico como a natureza da alma e do corpo, sua relação, abstracção e o conhecimento, etc. (mantendo-se o autor dentro dos limites de uma visão naturalística e aristotélica do homem).

Scientia libri de anima (duas ed. integrais: Alonso, 1941; Alonso, 1962). Apenas se conhece um manuscrito completo em que se baseia a edição de Alonso e um outro incompleto, descoberto após aquelas edições. Completo e sistemático manual, em 13 tratados, sobre todas as faculdades, objectos e funções da alma, que no seu esquema segue o *De anima* de Avicena, mas onde estão presentes doutrinas de outras proveniências, como algum neoplatonismo e, sobretudo, conhecimentos fisiológicos, que sublinham os consistentes conhecimentos médicos ou biológicos do autor. Com uma intensa visão espiritualista do homem, a obra estrutura-se sobre uma pormenorizada classificação das faculdades da alma, com destaque para as funções vitais, gnosiológicas e activas, e uma teoria dos intelectos encimada pela frontal defesa de uma inteligência agente separada como fonte universal das verdades inteligíveis, que legitimou a associação do autor com um tipo particular de agostinismo avicenizante

Liber de morte et vita et de causis longitudinis ac brevitatis vite (ed. integral: Alonso, 1952, pp. 403-490). Nesta paráfrase do *De longitudine* e do *De morte et vita*

de Aristóteles, organizada no mesmo estilo de *Scientia libri de anima*, são analisadas as causas da morte e da vida, da corrupção nos seres geráveis, da longevidade e da brevidade da vida. Conhecem-se dois manuscritos, ambos completos.

Commentarium cum questionibus super de animalibus. Conhecem-se dois comentários sobre o *De animalibus* de Aristóteles, completamente diferentes entre si, atribuídos a Pedro Hispano. Conhecem-se 3 ou 4 manuscritos, com duas versões totalmente diferentes (excertos das 2 versões em Pontes, 1964, pp. 255-82; listas de questões das duas versões em Asúa, 1991, pp. 243-358). O comentário «de Madrid» (Madrid, BN, ms. 1877) é uma sequência de questões, muitas vezes simples quesitos, colocadas com algum artifício após o texto aristotélico dividido em lemas, sem que muitas vezes com ele tenham alguma relação. A versão «de Florença» (Firenze, BN, Conv. Sopr., G4. 853) contém uma *Sententia cum quæstionibus*, por lições, em que a própria análise do texto aristotélico ocupa uma parte importante da exposição, completada com questões onde a matéria médica está mais presente que na versão de Madrid. Esta divergência de redacções tem sido explicada por duas formas: ou sugerindo que se trata de obras de autores diferentes, ou que foram escritas em momentos diferentes da carreira de Pedro; o comentário madrileno proviria do período em que Pedro ensinava numa faculdade de Artes e o comentário florentino seria do período em que ensinava medicina.

Problemata (ed. integral: De Asúa, 1991, pp. 359-403). Trata-se de um conjunto de 127 questões (mais propriamente, quesitos) retiradas da versão madrilena do *In de animalibus*, sobre as características de partes do corpo e sobre formas de vida específicas dos animais, onde se resolvem dúvidas explicadas com muito senso comum aristotélico e superstição popular no quadro de uma física dos elementos e dos princípios activos contrários, húmido e seco, quente e frio, líquido e sólido, apetite e repulsão, etc. Conhecem-se 11 mss, alguns deles incompletos.

De rebus principalibus naturarum (fragmento subsistente editado em Alonso, 1952, pp. 87-401). Apenas se conhece um manuscrito, com um fragmento do início desta obra sobre a geração e a gestação, processos biológicos a que preside a influência e conjunção dos planetas, também responsáveis pelos bons e maus humores característicos de cada pessoa. Para a obra é anunciada a explicação das virtudes dos seres animais, minerais e vegetais.

1.3. *Teologia e apologética*

Faltam elementos que permitam inserir estas obras no decurso da vida de Pedro Julião. Devido às referências internas, é possível estabelecer que os comentários a Dionísio foram compostos antes de 1250, talvez no Norte de Itália. Quan-

to aos sermões, não foram ainda relevados quaisquer elementos que permitam datá-los ou contextualizá-los.

Expositio librorum Beati Dionysii (ed. Alonso, 1957). Conhecem-se 3 manuscritos completos, mais um incompleto. A referência a Frederico II e o facto de se tratar de uma paráfrase do comentário literal ou *Extractio* de Tomás Gaulês, abade de Vercelli, parece indicar que a obra terá sido composta em Itália. Numa linguagem influenciada pela escola de S. Victor de Paris, é glosado o pensamento de Dionísio, fortemente marcado pelo neoplatonismo e os seus temas característicos: Deus, transcendência, participação, hierarquia, iluminação, excesso, processão e reversão. Trata-se de um comentário literal ao *corpus areopagiticum*, na tradução de João Sarraceno, a que falta apenas o comentário às 6 últimas das 10 cartas de Dionísio:

— *Expositio in librum de angelica hierarchia*
— *Expositio in librum de ecclasiastica hierarchia*
— *Expositio in librum de divinis nominibus*
— *Expositio in librum de mystica theologia*
— *Expositio in epistolas I-VI Dionysii*

Sermones praedicabiles. Conjunto de sermões para os domingos do círculo do ano, com uma interpretação preferencialmente moral das leituras da missa. Sobrevivem em 4 manuscritos, que apresentam diferentes séries de sermões, cujo elenco se encontra em I. B. Schneyer (1972, pp. 652-663). Os manuscritos que atribuem os *Sermões* a Pedro Hispano identificam-no como dominicano, e sabemos que o papa não pertenceu a esta ordem religiosa.

1.4. *Medicina*

A obra médica atribuída a Pedro Hispano é a parte mais extensa do *corpus* e encontra-se em boa parte inédita. Pedro Hispano foi mestre de medicina na pequena e nova Universidade de Siena, cidade onde está documentada a sua presença entre 1245 e 1250. Dada a sua forma escolar, não é improvável que os comentários médicos tenham sido escritos neste contexto. A outra parte da obra médica de Pedro Hispano consiste em recolhas de receitas, que poderão ter sido escritas ou ampliadas ao longo dos anos.

A) Tratados e compilações

Em geral estas obras possuem uma orientação para a medicina curativa, mas o autor insiste na importância de hábitos sanitários, especialmente dietéticos, para

a preservação da saúde e o prolongamento da vida. Não é possível saber em que contexto e em que época estas colecções de receitas foram escritas, mas as referências a médicos salernitanos ou a médicos imperiais, que se podem ler em algumas delas, permitem sugerir que terão sido compostas pelo Pedro Hispano médico em Siena e começadas ou compiladas antes de 1250, mas a sua natureza de receituários admite que tenham sido compostas ao longo de vários anos de recolha de receitas ou *experimenta*.

Aqua mirabilis ad visum conservandum ou *Secretum de oculis*, ver De oculo (ed. Berger, 1899, pp. 1-43). Cerca de 50 manuscritos. Receituário oftalmológico.

De conservanda sanitate, que inclui também os opúsculos *De his que conferunt et nocent* e *Qui vult custodire sanitatem stomachi* (ed. Pereira, 1973, pp. 427-500). Cerca de 15 manuscritos. Receituário dietético.

De egritudinibus oculorum et curis, ver De oculo (ed. Berger, 1899, pp. 44-82). Cerca de 50 manuscritos. Receituário oftalmológico.

De febribus (ed. e trad. Pereira, 1973, pp. 301-323). É uma compilação de receitas contra as febres de todos os tipos, composta ao estilo do *Thesaurus pauperum*, sendo em geral colocado a seguir a este como sua última parte. Por isso, também subsistem em mais de 100 manuscritos e múltiplas edições e traduções para línguas vulgares.

De oculo: título comum dado pelo editor (Berger, 1899) aos receituários oftalmológicos *De egritudinibus...* e *Aqua mirabilis...*, que de facto constituem obras distintas.

De phlebotomia (ed. Wilke, 1924). Conhecem-se 4 manuscritos, alguns dos quais titulam este texto como *Tabula phlebotomiae secundum Avicenam*. Texto sobre a prática da sangria, com interesse para o conhecimento da estomatologia na Idade Média.

De regimine sanitatis per omnes menses (ed. Pereira, 1973, pp. 414-419). Curto texto dietético de que se conhece apenas 1 manuscrito.

Dietæ super cyrurgia (ed. excertos em K. Sudhoff, 1918). Curto opúsculo de que se conhece apenas 1 manuscrito com receitas e práticas para a cura de feridos e de mazelas que decorrem da guerra. No *colophon* a obra é atribuída a Petrus Compostellanus, também designado como Petrus Hispanus.

Thesaurus pauperum (ed. e trad. Pereira, 1973, pp. 76-300). Conhecem-se cerca de 200 manuscritos, alguns com traduções em línguas vernáculas, e em hebraico, o que atesta a popularidade da obra desde muito cedo. São também inúmeras as edições. Trata-se da compilação médica mais difundida e popular de Pedro. De facto, a compilação de receitas para todo o género de males, dos cabelos às unhas dos pés, mereceu larga difusão e foi muitas vezes reelaborada, parafraseada ou incluída parcialmente em obras do mesmo género. Misturando princípios activos naturais

com outros próximos da magia e da superstição, o autor vale-se de todo o género de fontes populares e eruditas, mas muitas vezes ele próprio se apresenta como autor de algumas das receitas que compila neste manual de prática curativa. Têm merecido alguma atenção as receitas e conselhos sobre práticas sexuais. No seu final costuma ser colocado o *De Febribus*, composto no mesmo estilo, mas que de facto é uma obra diferente. O autor coloca a obra sob a égide do «Pai dos pobres», isto é, Deus, o que erradamente chegou a ser interpretado como uma dedicatória ao papa Gregório X, a cujo serviço estaria quando a obra foi escrita.

Tractatus de anathomia. 1 manuscrito.

B) Comentários e glosas

O autor debruça-se sobre boa parte do *curriculum* de Medicina, em particular todos os textos de uma versão alargada da *Articella*. O autor recorre a um amplo leque de fontes literárias, prolongando a medicina salernitana. Uma boa maior parte destes comentários, seguramente realizados em contexto universitário com difusão relativamente reduzida, encontra-se no manuscrito 1877 da Biblioteca Nacional de Madrid. Estes textos seguem de perto as obras comentadas, mas em geral acrescentam-lhe questões que vão muito para lá dos seus temas. Não é fácil encontrar uma orientação doutrinal numa obra tão vasta, na sua maioria inédita e pouco estudada. A homologia microcosmos-macrocosmos acompanha os discursos interpretativos sobre a anatomia e a fisiologia do corpo, apresentando-se a medicina como a ciência que permite restabelecer preventiva ou curativamente os seus equilíbrios ou virtudes naturais. As matérias antropológicas, como a natureza da alma e as suas faculdades, o lugar e o fim do homem, ou as afecções espirituais ocupam inúmeras questões ao longo das diferentes obras.

Commentarium cum questionibus super libro de urinis Ysaaci (Isaac, pp. 156r-203r). Duas versões, 4 manuscritos.

Commentarium cum questionibus super libro dietarum particularium Ysaaci (Isaac, pp. 103r-156r). 2 versões, 7 manuscritos.

Commentarium cum questionibus super libro dietarum universalium Ysaaci. (ISAAC: 11r-103r). 2 versões; 7 manuscritos.

Glose super libris de febribus Ysaaci. 2 manuscritos.

Glose super Tegni <Galeni> seu in artem parvam Galeni. 7 manuscritos.

Notule super Johannicium Ysagoge ad Tegni <Galeni>. 4 manuscritos.

Quæstiones super libro de crisi et super libro de diebus decretoriis Galeni. 1 manuscritos.

Notule super regimine acutorum Hippocratis. 3 manuscritos.

Problemata supra pronostica Hippocratis. 3 manuscritos.
Questiones super libris aphorismorum Hippocratis. 3 manuscritos.
Questiones super de pulsibus Filareti. 4 manuscritos.

Quaestiones super Viaticum Constantini (ed. parcial Wack, 1990, pp. 230-251, sobre o mal de amor e a quantificação do apetite e prazer sexuais). 4 manuscritos. A versão designada como "A" por M. F. Wack, 1990 e parcialmente editada nas pp. 212-229, não é de Pedro Hispano.

1.5. Obras perdidas

Há alguns textos, talvez perdidos, que são referidos pelo próprio Pedro Hispano em alguma das obras acima referidas, ou por eruditos antigos e que há razões para se supor que foram de facto escritos.

In mathematicis.
Lectiones in primum librum physicorum, seu Questiones physice.
Supra librum de sensu et sensato.
De formatione hominis tractatus.
De medenda podraga tractatus.
Glosa in Hippocratis de natura puerorum.

1.6. Cartas e bulas pontifícias de João XXI

Foram naturalmente redigidas ou ditadas durante o papado, na cidade de Viterbo, em 1276 e 1277.

Regestum. Edição parcial do manuscrito «Città del Vaticano, Archivio Segreto, Reg. Vat. n.º 38», L. Cadier, *Le Registre de Jean XXI (1276-1277). Recuei des Bulles de ce Pape, publiées ou analysées d'aprés le manuscript original des Archives du Vaticain*, in *Les registres de Grágoire X (1276-1277)*, fasc. 3 (Bibliothèque des Écoles Française d'Athèenes et de Rome, 12, 3) Paris, 1898, 1960 (*Tables*).

O resumo de algumas dezenas de bulas, publicadas em diversas fontes, encontra-se em «Iohannes XXI. 1276.1277», *in* A. Potthast, *Regesta pontificum romanorum* II, pp. 1710-8, Berlin, 1875.

1.7. *Obras de autenticidade discutível ou não verificada*

Questiones de Metaphysica [1 ms]
Versus de pluvia, de nive, de pruine, de rose, de prandine et de terra (sete versos) [1 ms]
Synonima (???) [2 ms]
Questiones de medicinis laxativis [1 ms]
Operatio (alquimia) [1 ms]
Veni mecum (alquimia) [1 ms]
Verba secreta magistri Petri yspani in arte Alkimie [1 ms]

2. Obras espúrias

Por razões diversas foram sendo atribuídas a Pedro Hispano obras que hoje sabemos que pertencem a outros autores.

2.1. *Lógica*

Alguns textos de lógica começam a acompanhar, num período relativamente tardio, as próprias obras de Pedro Hispano a quem são também atribuídos. Dada a época em que começam a circular podemos concluir que não faziam parte das obras originais.

Fallaciae minores. De autor anónimo, após 1280 surge em múltiplos manuscritos e edições das *Summulæ* (e também em Bochenski, 1944, pp. 65-91, que edita um manuscrito dessa tradição) em substituição do genuíno e mais extenso Tratado VII, também conhecido como *Tractatus maiorum fallaciarum* ou *fallaciae maiores* (cfr. De Rijk, 1972, p. XCIV).

Tractatus exponibilium (ed. e trad. 1945, pp. 104-129). De autor anónimo, começa a surgir junto às *Summulæ* em meados do século XIV e seria impresso em edições tardias das *Summulæ*, razão pela qual Mullally ainda o edita como de Pedro Hispano (cfr. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 878: entrada «Pseudo Petrus»).

Tractatus syncategorematum. É um tratado totalmente diverso do do texto ortónimo editado por De Rijk (1992), de autor não identificado e inserido nas edições das *Summulæ* de Colónia de 1489 e 1496 de um modo susceptível de gerar equívocos de atribuição (cfr. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, p. 878: entrada «Pseudo Petrus»).

2.2. *Filosofia*

Expositio libri de anima II-III (Alonso, 1952, pp. 87-401). Trata-se de um texto de autor anónimo, mas seguramente de tradição anglo-saxónica. Conhece-se apenas um manuscrito, na Biblioteca Nacional de Madrid, que foi encadernado junto com a *Scientia Libri de Anima*, o que induziu em erro Manuel Alonso que o publicou como de Pedro Hispano. Erradamente é agora atribuído a um «pseudo Pedro Hispano»; seria mais apropriado citá-lo como Anónimo de Madrid.

2.3. *Alquimia, astrologia, esoterismo*

Concilium de tuenda valetudine. Trata-se de um excerto da tradução de Johannes Hispalensis do *Secretum secretorum* do ps.-Aristóteles. Dos cerca de 150 manuscritos conhecidos apenas 2 atribuem a obra a Pedro Hispano, certamente por erro de desdobramento do acrónimo do autor da tradução (*v. g.*: I H).

In <Pseudo> Aristotelis physonomiam. De facto é uma obra de Guilherme Hispano, médico aragonês da primeira metade do século XIV, que um copista, por erro, atribuiu a Pedro Hispano (cfr. Meirinhos, 1995).

Quæstiones super Viaticum Constantini (ed. parcial Wack, 1990, pp. 212-229: sobre o mal de amor e a quantificação do apetite e prazer sexuais consoante os géneros). 2 manuscritos, erradamente atribuídos a Pedro Hispano pelo antigo proprietário do manuscrito de Erfurt.

2.4. *Medicina*

De urina. 25 versos leoninos sobre a urina. 3 manuscritos.

De venenis (é de Pietro di Abano). Obra atribuída a Pedro Hispano, porque num manuscrito está antes de uma tradução do *Thesaurus Pauperum*.

BIBLIOGRAFIA (EDIÇÕES/ESTUDOS)

A lista de estudos sobre Pedro Hispano é extensa, mesmo sem contarmos com as obras gerais, onde o seu pensamento é tratado. Nesta bibliografia reúnem-se apenas as referências às edições mais actuais e aos estudos que contribuam com elementos ou hipóteses sobre a sua atribuição e datação e conteúdo, com o objectivo de completar as informações fornecidas no precedente elenco de obras.

Alonso Alonso, Manuel (S. I.)

1941 *Pedro Hispano. De Anima* [=*Scientia libri de anima*], CSIC, Madrid.

1944 *Pedro Hispano. Obras Filosóficas II-Comentario al De Anima de Aristóteles* [=*Commentarium in de anima*], CSIC, Madrid.

1952 *Pedro Hispano. Obras Filosóficas III* (508 pp.) [Inclui: *Tractatus bonus de Longitudine et Brevitate Vite* (pp. 403-490); Pseudo? Petrus Hispanus *De rebus principalibus naturarum*, fragm. (491-502); e tb. o Pseudo Petrus Hispanus *Expositio Libri de Anima* II-III (pp. 87-401)], CSIC, Madrid.

1957 *Pedro Hispano. Exposição sobre os livros do Beato Dionísio Areopagita* [inclui a *Thomæ Galli Extractio* (507-671)], IAC, Lisboa.

1961 *Pedro Hispano. Obras Filosóficas I-Scientia libri de anima* (2.ª ed.) Col. Libros Pensamiento 4. Juan Flors Editor, Barcelona.

Antunes, José

1990 «O percurso e o pensamento político de Pedro Hispano, Arcebispo eleito de Braga e Papa João XXI», in *IX centenário da dedicação da Sé de Braga*, Vol. II/1, pp. 125-184, Ed. da Universidade Católica Portuguesa — Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, Braga.

Bagliani, Agostino Paravicini

1991 *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel duecento*, CISAM, Spoleto

Barbosa, João Morais

1984 «Pedro Hispano e a "Expositio Librorum Beati Dionysii"», *in* idem, *Estudos de Filosofia Medieval*-1 (pp. 52-98), Universidade Nova de Lisboa, Lisboa.

Berger, Albrecht Maria

1899 *Die ophtalmologie (liber de oculo) des Petrus Hispanus (Petrus von Lissabon, später Papst Johannes XXI.)*. Text und übersetzung. Verlag von J. F. Lehmann, München.

Bochenski, Iuri M.

1947 *Petri Hispani Summulae Logicales, quas a manu scriptu Reg. Lat. 1205 edidit I. M. B. (O. P.)*, Introd. M.-H. Laurent (pp. IX-XXIII), Marietti, Torino.

Castro, José Acácio Aguiar de

1989 «Sobre a teoria da suposição em Pedro Hispano», *Humanística e Teologia*, 10 (1989), pp. 345-364.

De Asúa, Miguel J. C.

1991 *The Organization of Discourse on Animals in the Thirteenth Century. Peter of Spain, Albert the Great and the Comentaries on De animalibus*. Dissertation, University of Notre Dame, Indiana (USA).

D'Ors, Angel

1997 «Petrus Hispanus O.P., auctor *Summularum*», *Vivarium* 35, pp. 21-71.

Ferreira, João

1952 «As Súmulas Logicais de Pedro Hispano e os seus comentadores», *Colectânea de Estudos* (2.ª série) 3 (1952), pp. 360-394.

1959 *Presença do Augustinismo avicenizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano (Pars dissertationis* [Tese di Laurea: Roma, Antoniano, 1953]). Editorial Franciscana, Braga.

Gauthier, René Antoine (O. P.)

1984 «Préface» (pp:1*-294*). Sancti Thomæ de Aquino, *Sententia libri de anima*. Opera Omnia, t. XLI,1. Comissio Leonina, Roma-Libr. Philos. J. Vrin, Paris.

1989 «Préface» (pp:1*-86*). Sancti Thomæ de Aquino, *Expositio libro peryermeneias*. Opera Omnia, t. I*,1. Comissio Leonina, Roma-Libr. Philos. J. Vrin, Paris.

Gilson, Étienne

1955 *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (pp. 319-323 e notas), Random House, London.

Grabmann, Martin

1937-38 «Die Lehre vom intellectus possibilis und intellectus agens im Liber de anima des Petrus Hispanus des späteren Papstes Johanes XXI», *Archiv d'Hist. Doctr. Litt. M. Age* 11 (1937-8), pp. 167-208.

Isaac [Abu Ya'qub ISHAQ ibn Sulaiman al-ISRA'ILI]

1515 *Omnia opera Ysaaci*. Vol. I. Lugduni [Lyon].

Mullally, J. P.

1945 *Peter of Spain Summulæ logicales* (Publications in Medieval Studies. 8), The University of Notre Dame Press, Indiana.

1964 *Peter of Spain «Tractatus Syncategorematum» and Selected Anonymous Treatises*, Transl. Joseph P. Mullally; Introd. Joseph P. Mullally and Roland Houde (Mediæval Philosophical Texts in Translation, 13) Marquette University Press, Milwaukee (Wis.).

Meirinhos, J. F.

1995 «A atribuição a Petrus Yspanus das Sententie super libro de Physonomia de Guillelmus Hispanus, no manuscrito Vaticano, Urb. lat. 1392», *Mediævalia. Textos e estudos*, 7-8 (1995), pp. 329-359.

1996 «Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3 (1996), pp. 51-76.

1998 «Métodos e ordem das ciências no *Comentário sobre o De anima* atribuído a Pedro Hispano», *Veritas*, 43 (1998), pp. 593-621.

Nagel, Silvia

1991 «Antropologia e medicina nei *Problemata* di Pietro Ispano», *Medioevo* 17 (1991), pp. 221-248.

1996 «*Artes, scientia* e medicina nel commento al *De animalibus* di Pietro Hispano», *Bulletin de philosophie médiévale*, 38 (1996), pp. 53-65.

Pereira, Maria Helena da Rocha

1973 *Obras Médicas de Pedro Hispano*. Prefácio, introduções, traduções e notas de M.H.R.P. Acta Universitatis Conimbrigensis, Coimbra [reedição de estudos e edições, que a A. publicou entre 1952 e 1962].

Pontes, José Maria da Cruz

1964 *Pedro Hispano Portugalense e as controvérsias doutrinais do século XIII. A origem da alma*, Univ. de Coimbra.

1972 *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense. Novos problemas textuais*, Univ. de Coimbra.

1974 «Les *Questiones libri de Anima* de Petrus Hispanus Portugalensis», *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 19 (1974), pp. 127-139.

1976 «Un nouveau manuscrit des *Questiones libri de anima* de Petrus Hispanus Portugalensis», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 43 (1976), pp. 167-201.

1977 «A propos d'un centenaire. Une nouvelle monographie sur Petrus Hispanus Portugalensis, le pape Jean XXI († 1277) est-elle nécessaire?», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 44 (1977), pp. 220-230.

1990 «Questões pendentes acerca de Pedro Hispano Portugalense (Filósofo, Médico e Papa João XXI)», in *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas*, vol. II/1 (pp. 101-124), Universidade Católica, Braga.

Rijl, L. M. De

1972 *Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis). Tractatus* (called afterwards *Summule Logicales*). First Critical Edition..., Van Gorcum & Comp. B. V., Assen.

1992 *Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis) Syncategoreumata*. First Critical Edition with an Introduction and Indexes by L.M. de Rijk. With an English translation by Joke Spruyt (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 30) E J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1992.

Schneyer, Johannes Baptist

1972 *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters, für die Zeit von 1150-1350*. Band 4: *Autoren L-P* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Text und Untersuchungen, 43), Aschendorf Verlagsbuchhandlung, Münster, Westfalen, 1972 (pp. 652-663).

Schipperges, Heinrich

1967 «Grundzüge einer scolastischen Antropologie bei Petrus Hispanus», *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte* I 7 (1967) 1-51 (Portuguiesische Forschungen der Görresgesellschaft Münster).

1994 *Arzt im Purpur. Grundzüge einer Krankheitslehre bei Petrus Hispanus (ca. 1210 bis 1277)*, Springer Verlag, Berlin.

Sudhoff, Karl

1918 «Eine Kurze Diätetik für Verwundete von Petrus Compostellanus (Petrus Hispanus)», *Beiträge zur Geschichte der Chirurgie*, 2 (1918) 395-398 (Studien zur Geschichte der Medizin und Heilkunde, 11-12).

Wack, Mary Frances

1990 *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and its Commentaries*, University of Pennsilvania Press, Philadelphia.

Wilke, W.

1924 *Der Arzt Petrus Hispanus und seine Bedeutung für die Zahnheilkunde*, Dissertation, Institut für Geschichte der Medizin an der Universität Leipzig, Leipzig.

Quarta parte

Ética e sociedade

Capítulo Um

A geração de Avis

Jose Gama

I. D. Duarte

1. O «rei-filósofo»

A primeira metade do século XV representa um período de extraordinária importância e fecundidade a nível da cultura portuguesa. D. Duarte ocupa um lugar de primeiro plano nesse espaço de tempo, assumindo particular relevância o significado filosófico da sua obra. Pretendemos abordar nestas páginas a dimensão filosófico-cultural da obra escrita do «rei-filósofo», tendo em conta a personalidade do governante e do pensador no contexto histórico em que viveu e actuou.

«Rei-filósofo» é o epíteto frequentemente usado nas últimas décadas, que traduz os resultados do estudo de análise filosófica da obra do monarca. A reabilitação histórica da personalidade de D. Duarte e da sua acção governativa, a partir dos anos trinta deste século, contribuiu para despertar o interesse pela sua obra escrita, dando origem a estudos interpretativos do seu pensamento, nomeadamente na vertente filosófica.

A questão inicial que se coloca, numa primeira abordagem ao pensamento filosófico de D. Duarte, é precisamente a questão do sentido da filosofia «descoberta» e analisada numa obra não especificamente filosófica e num autor que não se considera «letrado» nem filósofo, que não cultiva a filosofia sistemática à maneira das escolas ou das correntes tradicionais. Que filosofia pode ser atribuída ao conjunto dos breves ensaios constituídos por reflexões pessoais, que D. Duarte foi elaborando ao longo da vida, ao sabor dos diversos interesses e preocupações que atraíam a sua atenção e a sua meditação? Até que ponto será correcta a identificação da filosofia numa obra que não se apresenta com a explicitação clara e estruturada de um pensamento, lógica e conceitualmente desenvolvida segundo os processos racionais normalmente atribuídos à filosofia?

O questionamento filosófico da obra de D. Duarte pressupõe um trabalho prévio de análise da própria noção de filosofia, que não se realiza exclusivamente nas construções sistemáticas das escolas e dos autores que a história da filosofia consagrou. Subjacente ao resultado sistemático da elaboração conceitual e criação de ideias que caracteriza e diferencia os grandes pensadores e as principais orientações filosóficas da história, há uma atitude mental crítica que reflecte a época histórica e a cultura em que se situa. Esta relação com a cultura permite estabelecer uma aproximação com a atitude filosófica mais espontânea e mais radical. A radicalidade da filosofia decorre da própria cultura entendida como modo de ser e de estar no mundo, que é específico do ser racional pensante que em cada época vive a tradição e intervém nela de modo criativo e original. A filosofia é, originariamente, o resultado dessa atitude cultural, e é nessa atitude que continuamente se renova, desenvolvendo progressivamente a multiplicidade de interrogações e de respostas que em cada época vão surgindo, com as particularidades que definem o específico da filosofia no campo mais amplo do saber organizado. Este sentido da actividade filosófica traduz o movimento incessante e infindável da relação e da interacção entre a realidade e o pensamento, que tem o seu resultado efectivo na elaboração das filosofias particulares de cada autor e de cada época histórica. Perceber, ou tentar perceber, os autores, os movimentos de ideias ou as épocas que desempenharam um papel importante na construção e desenvolvimento de atitudes mentais decisivas em certos períodos da história cultural é, em si mesmo, um acto filosófico, nessa compreensão e interpretação criativa.

D. Duarte é uma das figuras da nossa história que concentra na sua personalidade e na sua obra um conjunto de características que desafiam o exercício fecundo da reflexão filosófica assim entendida. A época histórica em que viveu e participou activamente ao mais alto nível social e político, como príncipe herdeiro e como rei, foi das mais decisivas para Portugal. No exercício das suas responsabilidades, o rei associa sempre a reflexão à acção, com um fino sentido de introspecção e de análise crítica de si mesmo e das decisões a tomar, dos tempos e das mudanças que viveu e em que tomou parte. A coerência do pensar e do agir sobressai na sua obra com um vigor e originalidade muito próprias, reflectindo a ampla cultura do pensador, e permitindo analisar o seu influxo naquele momento histórico crucial para a modelação do espírito nacional e para o futuro da nação.

Na sequência da crise política de finais do século XIV, que levou ao trono D. João I, iniciador da dinastia de Avis, «Portugal gerou a mais profunda revolução da sua vida histórica», na opinião mais de uma vez expressa do historiador da cultura portuguesa Joaquim de Carvalho [1]. Foi uma revolução efectuada e consoli-

[1] Joaquim de Carvalho (1978-1989), *Obra Completa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. III, p. 290.

dada ao longo de décadas, e teve a primeira geração da dinastia de Avis como principal protagonista e impulsionadora. As profundas mudanças sociais e políticas exigiam uma correspondente acção cultural e pedagógica. As obras escritas [1] de D. João I, de D. Duarte e de D. Pedro são a melhor prova dessa intenção e da acção iniciada. Era necessário consolidar internamente a nova dinastia, não só politicamente, mas também e sobretudo moral e culturalmente, através do exemplo e da intervenção da família real. A educação dos príncipes obedeceu certamente a esses objectivos, e a cuidada formação literária que receberam assegurou a sua decisiva participação no processo de maturidade e de autonomia da língua e da cultura portuguesas na primeira metade do século XV.

D. Duarte destaca-se no seio da Ínclita Geração com uma obra de carácter mais pessoal, em particular no *Leal Conselheiro*, marcada por uma autonomia de pensamento que anuncia já algumas das novas tendências do nosso renascimento quatrocentista, sem deixar de reflectir as tendências dominantes da época, com características medievais. Nessa fase de reconstrução nacional, D. Duarte está particularmente atento às condições necessárias para a sólida formação dos cidadãos, analisando-se a si mesmo e discorrendo sobre a prática do bem e da virtude. Apesar do carácter ensaístico e disperso da obra, impõe-se à nossa consideração o estilo reflexivo, com independência de juízo, que procura aliar uma fundamentação de tipo racional, baseado na própria experiência, com as verdades da tradição cristã globalmente aceites. A originalidade da sua reflexão encontra-se ainda na valorização da sensibilidade, relativamente ao humano em geral e ao homem português em particular, para além doutros aspectos que adiante trataremos.

D. Duarte, «rei-filósofo», pensador português no dealbar da época gloriosa da grande epopeia dos Descobrimentos, conjuga na sua obra as duas vertentes dessa época: profundamente teocêntrico, de acordo com a tradição medieval ainda predominante, e inovador em algumas das características do novo saber, apontando para as grandes novidades renascentistas. Como pensador *português*, D. Duarte reflecte sobre a realidade do quotidiano, na perspectiva dum agir fundamentado na virtude, como base segura da nação idealizada, mas sem o rigor do conceito e da sistematização. D. Duarte insere-se, assim, na série de outros pensadores portugueses que deixaram uma obra com interessantes intuições e sugestões originais e inovadoras, marcada, no entanto, pelo signo do incompleto e do inacabado. Não

[1] *Obras dos Príncipes de Avis*, introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1981, com as seguintes obras:

D. João I, *Livro da Montaria*, pp. 1-232;

D. Duarte, *Leal Conselheiro* e *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela*, pp. 233-523;

D. Pedro, *O Livro da Virtuosa Benfeitoria*, pp. 525-763, e a tradução do *Livro dos Ofícios*, de Marco Túlio Cícero, pp. 765-884.

deixa de ser para nós, mesmo assim, um oportuno objecto de análise filosófica e de exercício de filosofia portuguesa, enquanto exercício de reflexão crítica e interpretativa duma cultura situada no seu tempo, mas sempre com a necessária referência à vivência e à reflexão sobre a nossa situação contemporânea.

2. A obra e o contexto histórico

As obras fundamentais para o conhecimento do pensamento original de D. Duarte são o *Leal Conselheiro* (*LC*) (1) e o *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda a Sela* (*LE*) (2).

Para um conhecimento mais completo da personalidade do monarca e do seu tempo é importante o *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, recentemente publicado em edição diplomática (3). Por terem alguma ligação a D. Duarte, embora com diferentes níveis de participação, e, portanto, menor importância como expressão do seu pensamento, podemos referir as seguintes obras: *Ordenações Del-Rei Dom Duarte* (4), *Crónicas dos Primeiros Reis de Portugal* (5) e *Livro das Horas de D. Duarte* (6).

(1) Nas citações, ao longo do texto, usaremos a sigla *LC* tendo sempre como referência o texto com actualização ortográfica de João Morais Barbosa, que segue a edição crítica de Joseph Piel: D. Duarte, *Leal Conselheiro*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.

(2) Usaremos a sigla *LE*, para o texto da reimpressão facsimilada da edição crítica de Joseph Piel de 1944: D. Duarte, *Livro da Ensinança de bem cavalgar toda a sela*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.

(3) *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, edição diplomática, transcrição de João José Alves Dias, introdução de A. H. Oliveira Marques e João José Alves Dias, revisão de A. H. Oliveira Marques e Teresa F. Rodrigues, Lisboa, Editorial Estampa, 1982.

(4) *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, edição preparada por M. de Albuquerque e E. Borges Nunes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. Esta compilação jurídica tem uma ligação muito particular a D. Duarte: contém um índice composto pelo próprio D. Duarte e o prefácio consta de um extracto do cap. 60 do *Leal Conselheiro*, que trata das «virtudes que se requerem a um bom julgador», sendo ainda de admitir a hipótese de «rubricas elaboradas pessoalmente pelo rei, e uma certa dose de reelaboração textual», na opinião do editor E. Borges Nunes (p. v).

(5) Conhecem-se dois tipos de manuscritos, um editado por A. de Magalhães Basto em *Crónica dos Cinco Reis de Portugal*, Porto, 1945; e outro em edição crítica de Carlos da Silva Tarouca, em *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1952. Atribuídos a Fernão Lopes, a sua redacção foi iniciada em 1419, e citam o infante D. Duarte como autor: «[...] nos o Iffante fizemos esta Coronyqua».

(6) Encontra-se na Torre do Tombo, segundo informação do medievalista Mário Martins, no excelente estudo que lhe dedicou: *Guia Geral das Horas Del-Rei D. Duarte*, 2.ª ed., Lisboa, Edições Brotéria, 1982.

A temática e os objectivos imediatos das duas obras principais são muito diversos. Convém, no entanto, sublinhar a afinidade e unidade de pensamento comum às duas obras: fazer convergir todas as actividades para a prática da vida virtuosa, apoiada numa personalidade bem estruturada, e fruto duma vontade livre e dum entendimento bem esclarecido. Assim, encontramos no *Leal Conselheiro* três capítulos que são comuns ao *Livro da Ensinança*, apenas com algumas diferenças, dois sobre a vontade e outro que trata «da semelhança que do andar direito na besta podemos filhar».

Estas duas obras têm sido objecto de estudo desde as primeiras décadas deste século, particularmente na década de trinta, contribuindo assim para a publicação das edições críticas de Joseph M. Piel, um século depois da primeira publicação dos textos.

É difícil estabelecer datas exactas para a composição das obras. Segundo J. Piel deverá situar-se aproximadamente entre os anos 1420 e 1438, pois *o Livro da Ensinança* foi iniciado enquanto infante, e, nos últimos anos de vida, talvez mesmo no último, o Rei ocupou-se, a pedido da rainha D. Leonor, da reorganização e reformulação dos textos que compõem o *Leal Conselheiro*, na sua maioria escritos anteriormente. Durante a compilação desta última obra, D. Duarte continuava a trabalhar «no livro que faço de saber bem andar a cavalo» (*LC* 397), mas não chegou a completar a sua redacção. O *Leal Conselheiro* foi todo originalmente escrito por sua própria mão, como declara no prólogo, e mandado transcrever provavelmente no último ano da sua vida, satisfazendo assim o pedido da rainha. Com a morte de D. Duarte, os acontecimentos dos anos seguintes não foram favoráveis à rainha, que regressou a Aragão, sua terra de origem. Certamente que levou consigo o manuscrito que o marido lhe dedicara, anexando-lhe o manuscrito da outra obra inacabada de D. Duarte, o *Livro da Ensinança*. Os manuscritos teriam integrado a Biblioteca dos reis aragoneses, em Nápoles, e daí passaram, no século XVI, para a Biblioteca dos reis de França ([1]). Ingressaram posteriormente na Biblioteca Nacional de Paris, onde foram descobertos, no século XIX, pelo abade Correa e pelo visconde de Santarém, tornando assim possível as duas primeiras publicações do texto, em 1842 em Paris, e em 1843 em Lisboa.

Antes de procedermos à análise da importância filosófica do pensamento de D. Duarte, faremos uma breve apresentação de cada uma das obras mais significativas e do contexto histórico em que foram produzidas.

O *Leal Conselheiro* é a obra mais significativa. É uma obra de difícil classificação, quanto à estrutura e quanto à temática. Podemos lembrar a sugestão de Agos-

([1]) Hipóteses defendidas por Maria Helena Lopes de Castro, «"Leal Conselheiro". Itinerário do manuscrito», *Penélope*, Lisboa, 16, 1995, pp. 109-124.

tinho Campos, ao classificar a obra como um «livro de ensaios» (1), ou falar, como J. Morais Barbosa, de «um conjunto de pequenos tratados escritos em épocas diferentes» (2). Há de facto uma grande diversidade de temas desigualmente desenvolvidos ao longo do texto. Devemos, contudo, atender antes às palavras do autor que desde o prólogo usa o termo «tratado» ou «ABC de lealdade», para acentuar a unidade da obra, e, de forma ainda mais explícita, no título do último capítulo: «Da guarda da lealdade em que faz fim todo este tratado» (*LC* 444). A unidade interna do texto está no objectivo último dos «leais conselhos» do rei, sobre os mais variados assuntos, que é o de levar à guarda da lealdade no «viver e obrar virtuosamente». O próprio autor refere ainda que se compõe de «um só tratado com alguns aditamentos» (*LC* 21), e que trata de «morais ensinanças» (*LC* 27) e de temas comuns à «moral filosofia» (*LC* 445), mas acrescentando também em várias oportunidades que não faz obra de letrado e sabedor, apontando apenas para a sua própria experiência e dos outros como principal fundamento e fonte do seu saber. A partir destes elementos, poderemos identificar um mínimo de organização temática, sem chegarmos a um plano sistemático da obra. Duas secções, correspondentes ao «tratado e aditamentos» de D. Duarte, estruturam o conjunto dos 103 capítulos: a 1.ª secção, dos capítulos 1 a 90, com três núcleos temáticos mais extensos, e a 2.ª secção, dos capítulos 91 a 103, composta de apêndices ou aditamentos, transcritos na sua maioria do *Livro dos Conselhos*. Os três principais núcleos temáticos da 1.ª secção são os seguintes: análise do entendimento (caps. 1 a 9), análise dos pecados e paixões (caps. 10 a 33) e análise das virtudes (caps. 34 a 90).

Estas divisões obedecem a uma articulação interna no desenvolvimento das reflexões de D. Duarte, que associa o saber ao agir, na prática da virtude. Conhecer bem o entendimento ou virtude da prudência e sua relação com a vontade no ser humano é o fundamento necessário para o bom conhecimento dos pecados para deles nos tirar e afastar (*LC* 62), assim como do bom conhecimento das virtudes para as guardar e possuir (*LC* 172). A análise hermenêutica do texto poderá levar-nos a perceber uma articulação mais profunda da diversidade temática e da aparente desorganização dos capítulos, através dos conceitos e expressões com certo carácter simbólico que se desenvolvem em torno da lealdade, do entendimento e da experiência (3).

(1) Agostinho de Campos (1929), «Alvorecer da prosa literária sob o signo de Aviz», in *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, vol. 1, direcção de Albino Forjaz Sampaio, Lisboa/Paris, Aillaud e Bertrand, p. 164.

(2) João Morais Barbosa (1986), «Actualização ortográfica, introdução e notas», *in* D. Duarte, *Leal Conselheiro*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 23, nota a.

(3) Desenvolvemos mais amplamente no trabalho de investigação *A Filosofia da Cultura Portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*, Lisboa, F. C. Gulbenkian / JNICT, 1995, particularmente nas pp. 90-147.

O título correcto e completo da segunda obra importante de D. Duarte é *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda a Sela*. É muitas vezes simplesmente referido como «Livro de Ensinança», e o próprio D. Duarte menciona-o várias vezes como «Livro do Cavalgar». Faz parte do mesmo códice *do Leal Conselheiro*, na Biblioteca Nacional de Paris (fundo português, 5), e igualmente faz parte das primeiras publicações na década de quarenta do século passado. No entanto, é de natureza muito diversa o texto que o constitui, pois trata-se do «primeiro tratado de equitação da literatura europeia», na opinião de J. Piel [1], o autor da edição crítica. Apesar de ser um tratado de integral originalidade, ficou ignorado, porque inédito, e mesmo depois de publicado, não permite ultrapassar o estigma do inacabado: as últimas secções estão redigidas de modo mais abreviado do que tinha anunciado, e apenas desenvolve sete temas dos dezasseis do plano primitivo que propõe no início da 3.ª parte. As ocupações ou «cuidados» com o governo são a principal causa deste inacabamento.

O interesse maior do texto, tal como D. Duarte o deixou, está no conjunto de considerações e reflexões que permitem situar a arte de equitação e as breves referências à luta livre, numa perspectiva mais ampla da formação e do desenvolvimento da personalidade do praticante destas artes. As considerações de carácter psicológico e moral são muito frequentes, e revelam, na sua espontaneidade e graciosidade, a verdadeira estrutura da visão mais pessoal de D. Duarte sobre o homem. É constante a atenção à necessidade de assegurar o equilíbrio entre as actividades físicas e a vontade bem formada, tendo sempre como principal objectivo a prática da virtude e da lealdade. Assim se compreende que alguns capítulos sejam comuns a esta obra e ao *Leal Conselheiro* [2], pois ambos reflectem a mesma visão do homem e da sociedade, com evidentes propósitos de natureza moral e pedagógica. Em ambas as obras recorre igualmente à própria experiência e reflexão como principal garante da verdade e da vida virtuosa que propõe e pretende testemunhar com a sua própria acção exemplar, tanto no plano governativo como ao nível mais pessoal e familiar.

Continuam a aguardar estudo mais aprofundado as sugestões interpretativas de Rodrigues Lapa e de Sílvio Lima sobre o valor pedagógico da obra, nomeadamente a «pedagogia do medo» e a «pedagogia desportiva» [3].

Vários outros aspectos podem ser referidos no interesse que as obras de D. Duarte revestem para o estudo do século XV português. O que se refere ao

[1] Joseph M. Piel (1942), «Prefácio e anotações», *in* D. Duarte, *Leal Conselheiro*, ed. crítica, Lisboa, Livraria Bertrand, p. VIII.

[2] Os capítulos 3 e 5 do *Leal Conselheiro* correspondem aos caps. VIII e IX da 5.ª parte do Livro da Ensinança, e o cap. 83 do *LC* ao cap. XI da 1.ª parte do *LE*.

[3] Cf. Piel, *op. cit.*, p. X.

desenvolvimento da língua portuguesa é certamente dos mais significativos, a par da multiplicidade de outros informes de natureza histórica que decorrem naturalmente das anotações e reflexões do monarca: mentalidade da época, vida privada, paço medieval, relações com a Igreja, entre outros.

Estas últimas observações aplicam-se também ao conjunto de anotações ou simples apontamentos pessoais que D. Duarte guardava cuidadosamente, no dizer do cronista Rui de Pina [1]. Foram recentemente publicadas na edição diplomática do *Livro dos Conselhos*. Em dezasseis capítulos do *Leal Conselheiro* encontramos transcrições ou reformulações desta obra, e muitos outros temas merecem a atenção do estudioso, nomeadamente os conselhos recebidos a propósito da empresa de África, sumários para as exéquias de D. João I e de D. Nuno Álvares Pereira, assuntos de astrologia, a lista dos livros da sua biblioteca...

Fazer uma referência, ainda que breve, ao *contexto histórico* em que D. Duarte exerceu a sua acção e escreveu as duas obras referidas, torna-se necessário para uma avaliação mais correcta do seu significado histórico e filosófico-cultural.

Em primeiro lugar, devemos situar a obra de D. Duarte no contexto político e cultural da acção da «Ínclita Geração» como resposta à crise nacional de finais do século XIV. A nova dinastia da Casa de Avis sobe ao trono e inicia uma acção de consolidação da consciência nacional, com uma autêntica revolução cultural. Consolidada a independência política por D. João I, urgia aprofundar internamente a consciência de autonomia cultural face a Castela e desenvolver progressivamente uma política de afirmação de Portugal no contexto europeu. Na perspectiva da consolidação interna da consciência nacional, D. João I e seus filhos exercem um papel importante na evolução e consolidação da língua portuguesa, num período decisivo que se situa na centúria de 1350 a 1450. As suas obras escritas marcam uma nova etapa no uso da prosa doutrinária vernácula, não só no domínio pedagógico-desportivo, mas sobretudo na expressão de natureza filosófica que caracteriza as obras de D. Duarte e de D. Pedro, no campo da filosofia moral e da filosofia política. A maturidade da língua é o instrumento natural da transmissão dum pensamento original que obedece aos propósitos patrióticos que a Ínclita Geração se propunha realizar.

A acção diplomática desenvolvida na Europa e as campanhas militares no Norte de África, que vieram a representar o início da expansão portuguesa, revelam a dimensão externa do projecto da primeira geração dos Príncipes de Avis, ao darem continuidade à grande mudança iniciada com a nova dinastia. Mudança na continuidade, é certo, pois as primeiras manifestações do renascimento humanista

[1] Rui de Pina (1977), *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, in idem, *Crónicas*, Porto, Lello & Irmão, p. 498.

e duma certa laicização da mentalidade portuguesa surgem ainda profundamente imbuídas da mundividência cristã medieval. É uma época de transição em que predominam os valores inspirados no humanismo cristão que estruturou a Idade Média, mas com a presença bem demarcada de novas atitudes e comportamentos que denunciam os alvores do espírito moderno.

Em segundo lugar, importa salientar algumas características da personalidade de D. Duarte. Praticante de actividades desportivas e militares da luta e da equitação, em que foi exímio, cedo se ocupou das tarefas governativas, auxiliando o seu pai no governo do Reino. O pendor reflexivo sobrepõe-se à acção, sem, no entanto, haver justificação para a imagem extremamente negativa do rei abúlico e neurasténico que a tradição conservou até às primeiras décadas deste século. É notória a sua preocupação em fundamentar na razão a sua conduta e as decisões que tomava, anotando cuidadosamente o resultado das suas reflexões. A consciência dos seus deveres familiares e sociais está patente nas variadas considerações sobre a amizade, o amor e a vida familiar; o plano social reflecte-se particularmente na concepção da sociedade hierarquizada em que o monarca é visto como exemplo e modelo a imitar na prática da justiça e da vida virtuosa. A orientação pedagógica e moralizante das suas obras, particularmente do *Leal Conselheiro*, obedece a esta concepção e às exigências do pensador e do conselheiro atento e plenamente inserido na época em que viveu.

A análise da sua obra, numa perspectiva filosófico-cultural, deverá ter em conta a expressão espontânea duma exigência de coerência e de fundamento na razão e na experiência, ainda que não tenha atingido o nível de uma reflexão filosófica sistemática. O resultado da reflexão do monarca, situado na sua época histórica, e lido, hoje, após vários séculos de desenvolvimento da cultura e da consciência nacional para as quais contribuiu, continua a ser um importante texto como objecto de análise e como desafio à reflexão sobre a nossa realidade cultural e filosófica.

3. Significado filosófico

A principal fonte de estudo é a obra *Leal Conselheiro*, e é sobretudo a partir dela que elaboramos as páginas seguintes. Não deixamos, no entanto, de recolher dos outros textos alguns elementos importantes e interessantes, em especial no *Livro da Ensinança*.

A especificidade da obra de D. Duarte exige particular atenção na caracterização do seu significado filosófico. A natureza ensaística da obra e a ocasião que a fez surgir ajudam-nos a situar uma primeira abordagem mais geral, para procu-

rarmos em seguida aprofundar a sua unidade interna através da análise dos termos ou expressões mais significativos.

O plano da obra surge «[...] a requerimento da muito excelente Rainha Dona Leonor, sua mulher. [...] que mandasse escrever algumas cousas que havia escritas por bom regimento de nossas consciências e vontades» (*LC* 21). A satisfação do pedido da rainha é boa oportunidade para D. Duarte organizar as suas anotações no sentido duma expressão ou prolongamento da sua acção governativa. Organizar os escritos, à maneira de tratado, mas sem pretensões literárias, como várias vezes declara, vai permitir-lhe ampliar a sua própria experiência ao nível dum modelo universal de conduta. Para isso é fundamental dar uma certa sequência na ordenação temática dos apontamentos, e, sobretudo, assegurar a coerência lógica e discursiva da sua visão da vida virtuosa que propõe como modelo a seguir. Imediatamente dirigida à rainha e à gente da corte (*LC* 23), a visão englobante que apresenta tem alcance universal que corresponde ao sentido do agir moral em toda a sua diversidade pessoal e social, como fica bem patente ao longo do texto. A particularidade mais original da obra está no esforço, bem conseguido, de D. Duarte, em aliar a reflexão sobre a sua própria experiência (*LC* 24) com a visão cristã da harmonia universal que engloba o natural e o sobrenatural, numa unidade orgânica em que o individual e o social, o político, o moral e o sagrado fazem parte integrante da mesma realidade. A ordenação e a fundamentação são asseguradas inequivocamente pela visão cristã, reflectindo claramente a época em que a obra foi escrita, mas a coerência e a estruturação mais profunda são resultado do pensar e do interpretar mais original de D. Duarte, conjugando as fontes da virtude com os saberes fundamentadores, como esclarece no último capítulo do *Leal Conselheiro*: «concordar os ditos de Nosso Senhor e o que os sabedores católicos e filósofos disseram com os sentidos do nosso coração, e prática que nos outros conhecemos» (*LC* 445).

O próprio D. Duarte reconhece a dispersão e certa desorganização temática da obra, pois não faz obra de «letrado», e atende mais «à substância e boa tenção que ao muito saber nem forma de razoar» (*LC* 26). A verdade é que não se trata de uma obra leviana ou descuidada nem de uma obra de simples considerações piedosas, mas antes de um conjunto de «bons conselhos» (*LC* 23) em que o rei se empenhou com toda a sua experiência e com o amplo conjunto de saberes e leituras, de modo a oferecer um projecto de vida, pessoal, social e nacional, com garantias de ser vivido coerentemente no presente e no futuro. É neste sentido que sugerimos, em seguida, alguns aspectos dessa visão reflectida e conscientemente fundante de D. Duarte, que corresponde certamente a uma concepção filosófica, pensada de modo muito pessoal e aplicada à leitura dos sinais dos tempos, ainda

que não desenvolvida nem sistematizada à maneira escolástica ou das escolas, pois não era esse o objectivo do autor, nem para tal se julgava habilitado. A distinção que D. Pedro aponta entre «letrado» e «sabedor» [1] permitirá aplicar a D. Duarte a qualificação de *sabedor* e rejeitar, com ele, a de *letrado* como equivalente a saber (sistemático) de escola. Não será inoportuno lembrar que a referida dispersão espontânea da obra torna mais indispensável a sua leitura directa, de modo a completar as sugestões aqui deixadas, e que têm necessariamente um carácter introdutório.

3.1. *O horizonte filosófico do* Leal Conselheiro

As afirmações de D. Duarte mais expressamente relacionadas com a temática filosófica e que denotam a sua atitude filosófica não são muito concludentes na sua literalidade. Indicam uma preocupação e exprimem uma atitude reflexiva, de disciplina mental de um homem culto, mas mais interessado nos objectivos práticos a alcançar do que na forma erudita e escolar («escolástica») de analisar e de expor os temas relacionados com as exigências da prática da vida virtuosa. Esta prática da vida virtuosa bem situada na época em que viveu, e concebida na perspectiva da responsabilidade profundamente assumida como governante dum país que acabara de superar um grave período de grande mudança e se projectava para novos horizontes de expansão, é que constitui o verdadeiro núcleo definidor de uma prática reflexiva de natureza filosófica. Trata-se, portanto, de um filosofar que se identifica com a vivência interior e a problemática existencial de um monarca («rei-filósofo») que se interroga a si mesmo e à sua época, de modo a poder compreender e orientar a vida e a sociedade para o verdadeiro bem da prática da virtude.

O autor tinha consciência da natureza filosófica das suas reflexões. Em várias passagens, particularmente no prólogo e no capítulo conclusivo da obra, situa este seu escrito na área da «moral filosofia» ou «moral e virtuosa ciência», afirmando que «entre as morais ensinanças deve ser contada» e que tratou de «alguma parte» dessa ciência (*LC* 22, 27, 444, 445). Contudo, D. Duarte não se considera filósofo, pois não tem a formação escolástica da época, nem pretende desenvolver um trabalho de natureza especulativa, apesar dos conhecimentos adquiridos pelo estudo e leituras pessoais que certamente se estendiam pelos domínios da filosofia,

[1] No *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, o infante D. Pedro opõe sabedor a letrado: «E assy nom he sabedor o que por seer mayor letrado melhor pode chilrar, mas o que em suas obras mais usa de rrazom», *Obras dos Príncipes de Avis*, ed. cit., p. 614.

atendendo às informações do cronista Rui de Pina e aos livros que faziam parte da sua própria livraria (¹).

Esta referência de D. Duarte à «moral filosofia» contribuiu para que a sua obra tenha sido apontada como mais um tratado de moral ou obra moralizante de aplicação prática dos preceitos morais da época às situações concretas e às análises de pecados e virtudes que desenvolve ao longo do texto. Há, de facto, alguma correspondência entre o conteúdo temático e a terminologia mencionada, mas não podemos limitar a análise filosófica do *Leal Conselheiro* a uma simples expressão das preocupações moralizantes do «homem sesudo e de claro entendimento», usando os termos do retrato de Rui de Pina. D. Duarte, ao usar essa terminologia, faz eco, certamente, de uma das tendências dominantes da época, em que as manifestações humanistas e laicizantes do início dos tempos modernos levavam a uma defesa e afirmação mais combativa dos valores cristãos. A superioridade dos ensinamentos dos «santos e católicos sabedores, que a [moral filosofia] mais perfeitamente que os filósofos entenderam» (*LC* 445), está presente ao longo de toda a obra, e constitui um dos principais pontos de referência da mundividência duartina. Esta aceitação e convicção sincera de D. Duarte não o impede, no entanto, de desenvolver uma visão crítica pessoal, muito própria e original, sobre o ser humano situado num universo dominado por uma harmonia superior na qual a vida humana se insere e se desenvolve, num processo de crescimento e de aperfeiçoamento contínuos, na busca de um equilíbrio harmónico difícil de estabelecer e de alcançar. A partir dos textos dos pequenos tratados ou conjuntos temáticos do *Leal Conselheiro* é possível identificar uma série de referências à pessoa humana, nas suas dimensões fisiológica, psicológica e moral que apontam seguramente para uma «antropologia situada» que serve de enquadramento para as questões da filosofia moral mencionada por D. Duarte, e que poderemos situar mais correctamente no horizonte ético de uma reflexão fundamentadora do agir recto e virtuoso do ser humano. A grande questão de fundo da reflexão do autor está em perceber e orientar tudo o que é natural no ser humano, por mais obscuro e até contraditório que apareça, de modo a respeitar a obediência às verdades superiores da fé, e integrando o mais possível tudo o que é segundo a razão e proporciona o razoado contentamento e prazer inerentes à felicidade humana.

A caracterização da antropologia presente no *Leal Conselheiro* tem, em geral, o recorte do humanismo cristão medieval. Deus, como fundamento de tudo e de todos, é o primeiro princípio que deve nortear toda a actividade, a nível do conhe-

(¹) Rui de Pina, *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, *in* idem, *Crónicas*, Porto, Lello & Irmão, 1977, p. 495: «[...] foi homem sesudo e de claro entendimento, amador de siencia de que teve grande conhecimento, e nom per descurso d'Escollas, mas per continuar d'estudar, e leer per boõs livros: caa soomente foi gramatico, e algum tanto logico [...]».

cer, do querer e do agir, mas respeitando a natureza própria do ser humano no uso de todas as suas faculdades. É particularmente significativa a posição de D. Duarte, ao procurar aliar a prática da virtude ao saber agir de acordo com a razão. Embora subordinada ao princípio da obediência à verdade revelada, a razão é chamada a decidir, e deve ser seguida, nos casos duvidosos e nas variadas circunstâncias que condicionam a conduta humana. Há uma nítida valorização do postulado socrático do conhecer para saber agir bem, situando-se assim bem longe de qualquer fideísmo ou menosprezo da capacidade natural no exercício da racionalidade. Não encontramos ainda a afirmação de um racionalismo moderno que tenda a separar o natural do sobrenatural, o humano do divino. A perfeição natural do homem continua a ser projectada para um plano transcendente, a felicidade só em Deus terá a plena realização. Para a alcançar, a atitude mais correcta ou «direito caminho» da moral filosofia, propugnado por D. Duarte, é um equilíbrio harmonioso de todas as faculdades, no qual atribui à sensibilidade um valor muito particular, como veremos adiante. As palavras da insigne medievalista M. Cândida M. Pacheco resumem com clareza a relação do horizonte antropológico *do Leal Conselheiro* com as «morais ensinanças» propostas pelo autor: «Para o rei, a vida virtuosa é, afinal, a ordenação racionalizante de um sentido de vida que se situa no horizonte de um eudemonismo fundamentado naquilo que corresponde aos mais profundos anseios do homem. Por isso, exige uma construção pessoal, esclarecida e aberta a um sentido de conciliação e atende, lucidamente ao que cada um é, no seu temperamento e na sua circunstância.» ([1])

Este posicionamento antropológico da obra de D. Duarte é edificado com as mais diversas peças e referências que a vida quotidiana e o exercício do poder lhe proporcionavam. Tudo se encaixa espontaneamente nessa concepção global, sem abordagens especulativas nem justificações com carácter gnosiológico ou epistemológico. Podemos identificar e indicar inúmeros temas ou aspectos daquilo que constitui a problemática filosófica da época, ou porque estão expressamente mencionados, com maior ou menor extensão, ou porque estão mais claramente pressupostos.

A tradição aristotélico-tomista foi certamente preponderante na formação e na estruturação do pensamento de D. Duarte. A sua reflexão pessoal, mesmo nos aspectos mais originais e mais criativos, situa-se dentro dos principais parâmetros desta corrente de pensamento que se desenvolveu com a formação da Europa ao longo da Idade Média e atingiu o apogeu na síntese tomista do século XIII. As verdades teológicas são ainda o suporte inquestionável duma visão metafísica da

([1]) Maria Cândida Monteiro Pacheco (1991), «Para uma antropologia situada: O Leal Conselheiro de D. Duarte», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVII, 3, p. 438.

realidade em que o Ser se identifica com o Deus da revelação cristã. E a visão cristã informa toda a reflexão mais directamente circunscrita aos temas da moral filosofia, no prolongamento natural do princípio mais central e mais fundamentador da antropologia e da ética no *Leal Conselheiro*. A marca inconfundível da filiação intelectual nessa tradição filosófica, que está em perfeita coadunação com a índole essencialmente prática das considerações do Monarca, é assim afirmada no estudo citado de M. Cândida Pacheco: «Para D. Duarte, como para S. Tomás, a virtude é racional. Compreende-se assim a relevância que o nível do racional assume no texto, e a pluralidade de sentidos para que aponta. [...] Assim se define desde logo a impregnação racional de toda a acção humana, o que abarca a diversidade dos comportamentos, o âmbito de todos os psiquismos e, naturalmente, a potencialidade positiva das próprias paixões, passíveis de ordenação pela vontade iluminada pela razão.» (1) A via média do agir moral, que remonta a Aristóteles, deixa-se reconhecer facilmente em várias passagens, e inspira certamente essa tendência de D. Duarte a buscar habitualmente o equilíbrio harmonioso no desenvolvimento da personalidade bem formada ou virtuosa. Sobressai ainda a convicção da perfectibilidade do ser humano, como resultado da interacção equilibrada das faculdades e da sensibilidade na prática das virtudes, e impregnada pelo profundo optimismo cristão que alicerça a sua confiança no homem e na possibilidade de encontrar um sentido positivo para o pecado e para o mal.

Outros temas com alcance filosófico têm sido mencionados e analisados em estudos de vária índole e dimensão que registamos nas indicações bibliográficas. Uma simples enumeração dos que nos parecem mais significativos permite fazer uma ideia da variedade de sugestões que o texto oferece, tais como os conceitos de poder e da guerra justa, no domínio da filosofia política, a estética e a pedagogia com os valiosos contributos do *Livro da Ensinança*, as referências ao lulismo e possível relação com o impulso dado às actividades marítimas dos Descobrimentos, a capacidade para o encontro interétnico e evangelizador, a contribuição decisiva para a capacidade filosófica da língua portuguesa na sua expressão teorética e conceptual.

Uma referência particular deve ser feita à análise do tema da saudade, no capítulo 25 do *Leal Conselheiro*, como sentimento derivado da tristeza. Na literatura portuguesa, é D. Duarte quem se ocupa pela primeira vez do vocábulo da «saudade», para o qual não encontra equivalente no latim ou noutra língua, e apresenta uma caracterização e uma análise do sentimento saudoso, que são referência histórica obrigatória no estudo desse tema. A ambivalência paradoxal desse sentimento, como expressão simultânea de prazer e de tristeza, na relação dinâmica que

(1) Maria Cândida Monteiro Pacheco, *op. cit.*, p. 433.

nele se estabelece entre o desejo e a lembrança, é bem salientada por D. Duarte na análise fenomenológica que desenvolve. A perspectiva da análise é essencialmente psicológica, e a profundidade e perspicácia da análise levou Rodrigues Lapa a afirmar, numa das primeiras apresentações gerais da obra literária e do pensamento do monarca, em 1934, que «D. Duarte é o primeiro filósofo da saudade» ([1]). Encontramos, assim, neste capítulo do *Leal Conselheiro*, os alvores de uma promissora filosofia da saudade que tem vindo a ser diversamente explorada, nas suas vertentes ontológica e metafísica, desde os estudos de Joaquim de Carvalho no início da década de 50 e que, para além doutros estudiosos, teve em Afonso Botelho um dos mais penetrantes intérpretes ([2]).

A variedade dos temas que acabamos de enumerar pode realmente ser desenvolvida a partir das sugestões que encontramos nos capítulos do *Leal Conselheiro*. São a expressão da curiosidade intelectual do rei-filósofo e da mentalidade dominante da época, sem alcançarem o rigor de um sistema intencionalmente elaborado. O interesse do texto está sobretudo no desafio interpretativo que continua a lançar-nos, hoje, como documento que regista uma atitude filosófica com intuições originais que revelam não só a mentalidade do autor e da época, mas apontam ainda para uma das características do labor filosófico nacional, que não tem ultrapassado o plano da expressão espontânea de intuições que não tiveram o devido aprofundamento de análise teórica e especulativa.

À maneira de síntese deste bosquejo do horizonte filosófico *do Leal Conselheiro*, a posição da medievalista M. Cândida Pacheco é esclarecedora: «Se há uma certa flutuação de terminologia e alguma ambiguidade na equacionação da análise segundo níveis epistemológicos rigorosos, o conjunto aponta para significativas intuições que, sob o signo estóico, aristotélico, tomista e, eventualmente, aviceniano, se estruturam numa perspectiva crítica e pessoal.» ([3])

Propomos, em seguida, mais uma aproximação da unidade filosófica subjacente à obra, através da análise dos termos ou expressões mais significativas que estabelecem como que uma malha unificadora da dispersão temática. Uma passagem do último capítulo da obra, já parcialmente citada, ilustra o conjunto das considerações aqui apresentadas, e situa alguns dos principais conceitos que abordaremos em seguida. Justifica-se, assim, a extensão da citação, que permite ainda sentir e apreciar o estilo e linguagem do autor.

([1]) M. Rodrigues Lapa (1981), «D. Duarte e a prosa didáctica», *in* idem, *Lições de Literatura Portuguesa. Época Medieval*, 10.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 343-374, p. 337.

([2]) Tema desenvolvido em vários trabalhos, particularmente os que fazem parte da colectânea de textos: Afonso Botelho, *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1990.

([3]) Maria Cândida Monteiro Pacheco, *op. cit.*, p. 430.

«E para guardar esta lealdade acerca de Nosso Senhor, o mais que tenho em este tratado escrito isto aconselha, ensina e avisa; ca [=porque] eu misturo moral filosofia, de que alguma parte vi, com seus mandados e ditos dos santos e católicos sabedores, que a mais perfeitamente que os filósofos entenderam, e deram acabadas ensinanças, considerando o que delo naturalmente por meu sentido entendo, e do que vejo, ouço e conheço em minha maneira de viver e dos outros. Ca este me parece direito caminho para bem sentir de semelhante ciência, por nos guardarmos com a graça de Deus nos contrários casos, seguindo realmente as virtudes, *scilicet* concordar os ditos de Nosso Senhor e o que os sabedores católicos e filósofos disseram com os sentidos de nosso coração, e prática que nos outros conhecemos.» (*LC* 445)

3.2. *A análise de conceitos*

A ordenação que D. Duarte estabeleceu para «algumas cousas que havia escritas», dando origem ao tratado do *Leal Conselheiro*, não obedece a uma sequência clara e rigorosa na análise dos temas nem dos conceitos usados. Julgamos que a unidade interna mais profunda da obra poderá ser evidenciada através de um conjunto de termos e expressões que adquirem uma densidade de sentido com uma dimensão simbólica suficientemente elucidativa da reflexão crítica e original do autor. São essencialmente três conceitos que congregam vários outros termos ou expressões e constituem verdadeiros núcleos temáticos disseminados ao longo de todo o texto. A partir do prólogo e da conclusão, identificamos esses conceitos com a *lealdade*, o *entendimento* e a *experiência*.

Lealdade

No prólogo, D. Duarte define a obra como um «ABC de lealdade», e justifica-o assim: «Pódesse dizer de lealdade, ca per dereito conhecimento de nosso poder, saber, querer, memoria, entender, voontade, seguindo e possuindo virtudes, e dos pecados e outros falicimentos com emenda nos avisando, se mantem a nosso senhor deos e aas pessoas que se deve guardar.» [1] Na conclusão, é não só o título do capítulo («Da guarda da lealdade em que se faz fim todo este tratado») mas ainda a afirmação expressa de «ser muito necessária» a todos os níveis da vida

[1] Nesta citação, seguimos o texto da edição crítica de Joseph M. Piel (p. 3), pois a edição de João Morais Barbosa, na Imprensa Nacional-Casa da Moeda, omite várias palavras (cf. p. 24).

— pessoal, social e política —, que mostram claramente como a lealdade articula toda a obra.

A visão tripartida dos moralistas medievais é usada a partir do *Regimento dos Príncipes*, de Frei Gil (*LC* 166). D. Duarte não deixa de manifestar com satisfação, no prólogo, que esta virtude é geralmente praticada «nestes Reinos» mais perfeitamente que noutros, embora não deixe de colocar algumas restrições à sua prática nos níveis social e político, no capítulo dedicado ao pecado da gula — «mas no regimento das casas e vilas não tão bem» (*LC* 166), apontando a abundância de riqueza natural como explicação dessa situação. Predomina, no entanto, a visão optimista de D. Duarte na verificação da prática da lealdade, testemunhando a relação exemplar dos Príncipes com seu pai D. João I e do próprio D. Duarte na prática da amizade, e, em geral, na caracterização que faz da compleição do povo português: «Isto vemos, graças a Nosso Senhor, como em geral os mais de todos os portugueses são leais e de bons corações.» (*LC* 192)

A lealdade significa para D. Duarte, de um modo radical, a fidelidade a Deus e aos homens — «se guardava sempre a Nosso Senhor Deus e aos homens» (*LC* 444). Representa, no *Leal Conselheiro*, a atitude virtuosa por excelência, que compromete a pessoa no mais íntimo da sua consciência e mobiliza integralmente todas as suas faculdades. É a virtude mais nobre e mais autêntica, que melhor incarna o objectivo geral da obra de levar ao «bem e virtuosamente sempre viver e obrar» (*LC* 265). O sentido prático desta virtude, pois é da *prática da lealdade* que se trata e não da especulação teórica sobre ela, mobiliza todos os níveis da emoção, do sentimento e da acção, como se pode deduzir do texto da conclusão. Três palavras-chave estabelecem a relação com os três níveis ou regimentos: *coração*, para a pessoa individual; *amizade*, para a casa, com familiares, servidores e amigos; «segundo a *razão*», para o Reino e cidade. Através destes termos é possível acompanhar a totalidade das ramificações e exigências práticas que se estendem ao longo de toda a obra.

É particularmente interessante a importância atribuída ao «sentido do coração», enquanto sinónimo da sensibilidade que marca profundamente o nosso modo de ser ([1]), e, simultaneamente, a presença firme e discreta da razão, que não se exerce apenas a nível do bom senso de «um bom homem de razão» (*LC* 142), mas se associa à demonstração do que é melhor para o serviço de Deus e pode chegar a propor que devemos «seguir sempre o que a razão manda» ou a «regra dita da razão» (*LC* 338, 263).

A intenção pedagógica da obra de D. Duarte sobressai com particular relevo nesta perspectiva da prática da lealdade. A formação de personalidades íntegras e

([1]) Sobre este tema, remetemos para uma análise mais desenvolvida no nosso artigo «Análise das paixões no *Leal Conselheiro* — A sensibilidade e o modo de ser português», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 47 (1991), pp. 387-405.

bem estruturadas nos valores da fidelidade e da nobreza interior, a partir do exemplo da corte, dos senhores e gentes de suas casas, era o grande objectivo da vida e da acção governativa de D. Duarte. Vários capítulos do *Livro da Ensinança* [1], sobre o medo e as artes da cavalaria e da luta, ajudam a completar a intenção pedagógica do monarca, pois aí encontramos a referência mais explícita à necessidade de prevenir as perdas de valores que as mudanças ou «voltas do mundo» iam causando.

Este horizonte pedagógico, baseado fundamentalmente na virtude da lealdade, identifica-se ainda, globalmente, com a mundividência cristã medieval que se situa na linha da antiguidade clássica, mas integra também as novas exigências de adaptação aos alvores dos novos tempos que se iam fazendo sentir um pouco por toda a parte, e de modo particular entre aqueles a quem eram directamente dirigidas as suas obras. Julgamos que o grande empreendimento da nação portuguesa, que se iniciou com as campanhas no Norte de África e se desenvolveu na epopeia dos Descobrimentos, se deve, em grande parte, ao ideário pedagógico e à acção governativa planeada e levada a cabo pelas primeiras gerações da dinastia de Avis, e que *o Leal Conselheiro* de D. Duarte é a formulação mais expressiva e mais completa desse projecto, sem desprimor para o contributo mais pessoal e mais original do próprio monarca.

Entendimento

O entendimento poderá caracterizar-se mais rigorosamente como tema do que como conceito, uma vez que D. Duarte chama a atenção para a diferença que faz entre entender e entendimento, embora nem sempre atenda a essa distinção no uso dos termos em que predomina o do entendimento. «Eu faço diferença do entendimento, segundo nosso costume de falar, ao entender, porque o entender partem os letrados em quatro ramos, scilicet entender agente, possível, especulativo e prático.» (*LC* 35)

A faculdade do entender é distinta da virtude do entendimento. A primeira é mais especulativa, a outra mais prática, concorrendo ambas para o querer e saber agir virtuosamente. No *Leal Conselheiro* predomina, evidentemente, a dimensão prática ou o bom entendimento que se dimensiona ao todo da pessoa e atinge no agir prudente a plenitude mais autêntica e verdadeira do homem leal da «escola» duartina. O bom entendimento está intimamente ligado à virtude da prudência e regras da discrição, e à prática da virtude em geral, enquanto à faculdade do entender pertence o fundamento no saber do agir virtuoso.

[1] Capítulos I ao X da 2.ª parte, e Capítulos XV e XVI da 5.ª parte.

A referência ao entendimento, ao longo do texto, tem estas múltiplas referências, e fica desde o início bem patente a importância que D. Duarte lhe atribui. Os primeiros nove capítulos da obra constituem a unidade temática mais elaborada, com uma unidade de desenvolvimento que não encontramos no resto da obra. O próprio autor a classifica como «breve e sumária declaração» (*LC* 62).

Neste pequeno tratado são claramente enunciados o conteúdo e o objectivo de toda a obra, que serão diversamente retomados e comentados de modo a explicitar o mais possível o envolvimento da pessoa com todas as suas potencialidades na conquista da vida virtuosa. Sumariando, temos a composição do entendimento no 1.º capítulo; a diferença entre entender e entendimento, e sua relação com a memória, no 2.º capítulo; a vontade é mais decisiva para o bom entendimento, e, por isso, consagra-lhe quatro capítulos e faz uma transcrição de uma homilia de São Gregório; no 8.º capítulo desenvolve uma breve aplicação do que precede, numa análise muito perspicaz de caracteriologia ([1]); finalmente, no capítulo nono apresenta os cinco fins a que se deve orientar toda a acção, «para bem e virtuosamente obrar» (*LC* 60). Fazem parte destes capítulos transcrições com maiores ou menores adaptações do *Livro da Ensinança*, nos capítulos 3 e 5, e do *Livro dos Conselhos*, nos capítulos 1 e 8.

O 1.º capítulo abre com a classificação do entendimento em sete partes: de aprender, de relembrar, judicativa, inventiva, declarador, executiva, da firmeza e perseverança. Esta classificação abrange o saber, o uso dos meios e os fins a atingir. Tendo sempre em vista a prática, preocupa-se D. Duarte com os meios necessários para guardar e acrescentar em todas estas partes do entendimento: atitude de louvor e súplica a Deus, temperança, domínio das paixões e desejo rijo e continuado de todas as partes do entendimento. Duas notas a salientar: o pedido da graça ou dom de Deus em primeiro lugar, e ao mesmo tempo, o incentivo da acção pessoal, pois «o saber e as virtudes com trabalho se aprendem, guardam e seguem» (*LC* 32). E ainda o complemento que desde o início da obra deixa uma impressão de frescura e equilíbrio, apesar de certa tonalidade racionalizante: «E desde que por mercê do Senhor Deus alguma parte a elas se percalça, prazer, contentamento e boa folgança é sentida sempre na vida presente com grande esperança para a que atendemos.» (*LC* 32) Porque se aprendem, é preciso ensinar estas partes do entendimento, desde os primeiros degraus da repartição das idades, de forma adequada a cada uma; as classificações podem ajudar, e por isso lembra uma dos letrados, mas propõe uma outra, de sete em sete anos, por mais condizente com «a mudança que geralmente em os mais vejo» (*LC* 33). E, a finalizar, a profissão de

([1]) Joaquim de Carvalho, *Obra Completa*, Vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 299, considera este capítulo um «pequeno ensaio de caracteriologia».

fé e de optimismo: na mudança própria dos tempos a acção de Deus é inalterável, e o nosso esforço será tão coroado de êxito como foi nos tempos passados (*LC* 34).

O capítulo seguinte regista a diferença entre entendimento e entender: o bom entendimento acrescenta à faculdade de entender uma grande memória e boa vontade. A vontade é mais decisiva para o bom entendimento, pois «no consentimento dela está o pecado e a virtude» (*LC* 54).

O livro das *Colações* de João Cassiano fornece-lhe a divisão da vontade em carnal, espiritual, tíbia e prazenteira, perfeita e virtuosa; a experiência, «segundo em mim e nos outros sinto» (*LC* 51), dita-lhe outra divisão: a vontade que pertence às almas vegetativa, sensitiva e racional, e a do livre alvidro (arbítrio). Motivado pela classificação de João Cassiano, mas mais desligado do texto do livro das *Colações*, surpreende-nos D. Duarte no capítulo 4 com uma declaração dos cinco estados da sociedade: oradores, defensores, lavradores e pescadores, oficiais, e os que usam dalgumas artes aprovadas e mesteres (*LC* 42-44); e exemplifica em seguida com os oradores e defensores, como pela terceira vontade, a tíbia e prazenteira, «querem seguir as partes doces do mester ou ofício em que vivem, e deixar o amargoso sem o qual dele bem não podem usar» (*LC* 46).

A aplicação mais geral do que vem desenvolvendo desde o início encontramo-la no precioso capítulo 8. Na brevidade de duas páginas, dá-nos uma magnífica caracterização «de quatro maneiras que os homens são geralmente» (*LC* 58-59), pela proporção do saber e da qualidade das vontades, as componentes mais importantes das sete partes do entendimento. E sem esquecer o prévio esclarecimento de que o entender se mede também por costume e saber das experiências.

Vários capítulos dedicados à esperança e à prudência desenvolvem um comentário muito directo ao tema do bom entendimento. Esta virtude apoia-se na atitude de confiança que sabe aliar o esforço e capacidade natural para bem viver à ajuda certa e segura da graça do Senhor Deus, e necessita, por outro lado, do equilíbrio da sabedoria prudente que leva a vontade a bem escolher. A prática da virtude anda intimamente ligada à virtude da prudência, e situa-se também, com frequência, no resultado do cruzamento do saber do entender com a experiência. A valorização da experiência, sobretudo como garantia do saber prático virtuoso, é outra das notas características do pensamento estruturado e original da obra de D. Duarte.

Experiência

A experiência é outro dos termos frequentes no *Leal Conselheiro*, usado habitualmente pelo autor como fundamento do saber. Refere-se ao saber empírico das vivências pessoais e alheias, apresentado logo no início da obra como principal

suporte das suas reflexões e leais conselhos: «Ca sobre elo [o ABC de lealdade] mais escrevo por que sinto e vejo na maneira de nosso viver que por estudo de livros nem ensino de letrados» (*LC* 24). Esta experiência constitui assim um dos aspectos mais originais do pensamento de D. Duarte, ao tentar complementar, e, de certo modo, conciliar os dois fundamentos do saber: a experiência empírica, pessoal e alheia, e a via do estudo de livros e do ensino de letrados. Por um lado, temos a experiência como palavra-chave ou conceito unificador da rede conceptual da acção, e, por outro, o significado desse saber da experiência como expressão característica dum período de transição com particular relevância na história cultural e política da nação.

A preferência de D. Duarte pelo saber da experiência não exclui a erudição obtida pelo estudo e pelo ensino. É frequente encontrar no texto uma certa oposição, por vezes com aparente exclusão da erudição, mas é mais correcto interpretar essas afirmações como manifestação duma nova mentalidade que se afirmava, a partir da corte, dando conta da abertura aos sinais do novo espírito renascentista que chegava do centro da Europa.

A referência ao visto e sentido, em si e nos outros, com expressões como esta, frequentemente usada: «a experiência bem demostra» (*LC* 120, 168, 221, 285), não impede o autor de também aconselhar, com alguma insistência, o estudo e leitura de bons livros e a prática da boa conversação (*LC* 24, 25, 144, 405; *LE*. 120). Chega mesmo a incluir, nos apêndices da obra, um texto que se encontra no *Livro dos Conselhos* e que tem por título: «De que guisa se deve ler por os livros dos Evangelhos, e outros semelhantes, para os lerem proveitosamente» (*LC* 404-406 — cap. 94). De qualquer modo, a erudição, mesmo ocupando um lugar secundário, depois do saber empírico e do saber da razão, não deixa de significar a aceitação positiva das novas exigências da época. Poder-se-á mesmo ver nessas afirmações alguma cedência ao gosto renascentista de ostentar cultura e erudição, ainda que claramente subordinado à mundividência cristã que coloca em Deus a verdadeira fonte do saber e aconselha o livro dos Evangelhos como primeira leitura.

A valorização da experiência na obra de D. Duarte continua a inserir-se na visão tradicional da virtude e da sabedoria cristãs, que constituem o verdadeiro horizonte doutrinal do «viver e obrar virtuosamente». A novidade da insistência na experiência empírica como fundamento do saber está ainda muito longe do experimentalismo moderno, e até mesmo do «experiencialismo» [1] mais característico dos Descobrimentos. No *Leal Conselheiro* a experiência é mais demonstrativa que inventiva, é mais uma prova ou confirmação do saber do que uma fonte de

[1] Luís Filipe Barreto, «Experiência e experiencialismo no Renascimento Português», *Logos — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1990, col. 407-416.

novos saberes. Vem acentuar de outro modo a tendência de D. Duarte a construir uma visão equilibrada e harmoniosa do agir moral, na prossecução da vida virtuosa. A perspectiva prática de toda a sua obra procura respeitar e integrar o mais possível a natureza própria do ser racional, «que é tão excelente criatura» (*LC* 327), e por isso deve fazer concorrer para a sua perfeição todas as fontes de informação e de confirmação sobre o que é mais recto e mais verdadeiro no seu agir. A importância atribuída à experiência, com essa valoração já precursora do espírito renascentista, adquire, portanto, um significado mais antropológico do que epistemológico. É a imagem do pensador D. Duarte, rei-filósofo, aberto às novidades, mas assimilando-as criticamente e projectando-as no cidadão consciente, livre e responsável que pretende educar.

O horizonte antropológico da experiência, que tem no equilíbrio harmonioso do agir moral a nota mais destacada, está ainda associado a uma série de outros termos ou expressões que expressam de modo mais directo a justa medida das coisas na harmonia entre o entender, o sentimento, a acção e a fé. São as noções de *razoado, sentido, direito* e *contentamento*. Traduzem, no texto de D. Duarte, «uma parte de virtude» que não viu tratada nos livros, «e é que das cousas hajamos bom e razoado sentido» (*LC* 336). São os veículos conceptuais duma expressão pessoal do bom senso e do são optimismo, que procura relevar em cada situação o significado positivo e a dimensão de prazer que são fundamentais para uma visão completa da vida humana: «E tendo tal maneira em nossa vida, com a ajuda daquele por que todo bem recebemos, sempre andaremos direitos e ledamente em todos nossos feitos, filhando em eles razoado sentido e contentamento.» (*LC* 366)

O último conjunto dos capítulos do tratado do *Leal Conselheiro*, os capítulos 73 a 90, oferece-nos o quadro mais sereno dum bom senso optimista, que contrasta com uma certa austeridade da análise dos pecados, das paixões e das virtudes nos capítulos anteriores. A referência a sabedores e letrados está praticamente ausente. O «direito sentido» das coisas e da vida, com a vivência da justa medida, enquadra-se bem dentro da mundividência cristã, de acordo com as frequentes referências a Deus e à sua ajuda, mas denota ao mesmo tempo uma liberdade e serenidade interior que certamente sugere a atitude positiva e acolhedora da diferença e do outro, que o contacto com outros povos e culturas iria proporcionar em breve.

A ideia do aperfeiçoamento e progresso na prática da virtude merece ainda ser abordada, uma vez que ela coincide com a convicção optimista da perfectibilidade natural do ser humano. A acção da graça é importante na realização dessa capacidade natural, mas jamais se efectivará sem o concurso livre e responsável de cada um, dentro das condições inerentes ao estado e à profissão.

No contexto das sugestões alinhadas nestas páginas, a prática da virtude que D. Duarte concebeu e propôs no seu tratado eleva-se muito acima de uma simples aplicação de verdades e de preceitos morais que a mundividência cristã medieval transmitia. Transparece no *Leal Conselheiro*, sobretudo no conjunto destes últimos capítulos, uma sabedoria do humano que tende a realizar sem sobressaltos a passagem do natural ao sobrenatural, do humano ao divino. O «viver e agir virtuosamente» que encontramos na obra corresponde a essa sabedoria, própria duma personalidade como a de D. Duarte, que ao expor com toda a naturalidade as suas reflexões pessoais, lhes confere naturalmente um elevado interesse teórico.

Esta característica não podia deixar de estar presente no *Livro da Ensinança*, pois é ela que anima ou determina o sentido da pedagogia espontânea dos escritos do «rei-filósofo». A noção das «boas sequenças» da pedagogia da arte de equitação poderá ser transposta, como princípio, para o plano filosófico, na feliz interpretação de Afonso Botelho [1], pois ela traduz essa sabedoria englobante do humano que da prática física desportiva naturalmente põe em relevo o perfil mais profundo da formação da personalidade. O notável capítulo 83 do *Leal Conselheiro*, «Da semelhança que do andar direito na besta podemos filhar» (*LC* 365-366), que é comum *ao Livro da Ensinança* (*LE* 24-26 — Cap. XI da 1.ª Parte), ilustra admiravelmente a pedagogia dessa sabedoria: «andar direito e ledamente em todos nossos feitos, filhando em eles razoado sentido e contentamento» (*LC* 366).

A filosofia do *Leal Conselheiro* está subjacente à atitude filosófica que estruturou e deu corpo à obra, com todos os elementos e conceitos que a nossa análise sugeriu. Como nota dominante, de natureza filosófica, avulta a permanente busca da verdade, duma verdade prática de natureza ética e moral. Dentro da mundividência cristã dominante, de inspiração aristotélico-tomista de cunho medieval, não deve surpreender-nos o carácter ainda determinante da visão teocêntrica e teológica. Essa mesma visão deu origem ao desenvolvimento da filosofia medieval particularmente presente nas grandes sínteses agustinianas e aristotélicas do século XIII, entre as quais avulta a síntese tomista, e, por isso, não é de estranhar que no seio dessa inspiração possam surgir novos rumos do pensamento, adaptados às exigências de novas épocas. É o que acontece no Renascimento, e a partir dele, com o desenvolvimento do racionalismo idealista e experimentalista.

Em D. Duarte encontramos apenas alguns indícios dessa mudança da orientação filosófica, quando verificamos a sua insistência na inclusão da experiência empírica no critério de avaliação do certo e do verdadeiro, ao lado da demonstra-

[1] Afonso Botelho (1991), «Introdução e selecção de textos», in *D. Duarte*, Lisboa, Verbo, pp. 39-40 e Afonso Botelho (1991a), «Actualidade de Dom Duarte», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLVII, 3 (Julho-Setembro), pp. 449-450.

ção racional. O recurso à experiência está envolvido pelo posicionamento crítico mais geral que se manifesta em muitas passagens do *Leal Conselheiro*, relativamente a temas discutidos e controversos, denunciando uma autonomia de pensamento com capacidade para se distanciar duma simples aceitação das verdades reveladas, apoiadas apenas na garantia duma autoridade institucional.

A experiência e a razão conjugam-se na análise fina e perspicaz do emaranhado de sentimentos e emoções que servem de suporte das paixões e das virtudes, sendo necessário, por vezes, avaliar e propor classificações e definições com algum desenvolvimento teórico, como no caso do entendimento e da vontade, nos primeiros capítulos. A sensibilidade ou «sentido do coração» tem um papel determinante na dilucidação dos vícios e das paixões a corrigir, assim como das virtudes e das boas qualidades a incentivar, e impõe-se à nossa consideração como expressão peculiar e indissociável do modo de ser de um povo e de uma cultura que não deixam de estar sempre no horizonte das considerações e das preocupações do rei D. Duarte.

A tradição e a inovação concorrem com partes desiguais na extensão ou aparência externa na obra do monarca, e talvez em proporção inversa na força latente que inspirou a Ínclita Geração e por meio dela contribuiu decisivamente para a formação dos empreendedores e grandes impulsionadores do país que se projectou para além de si mesmo e «deu novos mundos ao mundo». O *Leal Conselheiro* tem o valor documental do testemunho pessoal do rei e do registo crítico do pensador-filósofo que se deixou interrogar pelas questões do seu tempo e apontou os fundamentos duma acção lúcida para o presente e prenhe de futuro.

3.3. *Na linha da tradição e da inovação*

A reflexão de D. Duarte enquadra-se perfeitamente na corrente de pensamento da tradição medieval que se desenvolve fundamentalmente dentro dos moldes do sistema aristotélico-tomista.

A relação entre a fé e a razão é pautada pela clareza e pela lucidez que lhe permitem separar com nitidez a obediência aos preceitos da fé e os casos de clericalismo. Além disso, a afirmação da dúvida, no *Leal Conselheiro* (1), não permite conotá-la como dúvida metódica e como expressão dum racionalismo metódico, como interpretou M. Rodrigues Lapa (2). A dúvida aplica-se aos casos que ficam fora da alçada da razão, da experiência e das determinações da Igreja, como são a astrologia e outras ciências ou artes da feitiçaria e nigromancia — «nunca vi e a

(1) *LC* 174: «E o que por ela [Santa Igreja] não é determinado, praza-nos mais trazer em dúvida que filhar errada tenção.»

(2) M. Rodrigues Lapa (1981), *op. cit.*, p. 365.

razão mo não consente, nem por a Igreja é mandado que o creia» (*LC* 186). Nestes casos, D. Duarte opta por uma reserva prudente, aberta a novidades e avessa a dogmatismos infundados.

A submissão às determinações da autoridade eclesial, em matéria de fé, é aceite e aconselhada com a naturalidade própria do sentido do dever, mas sem qualquer postura de fideísmo. O apelo à «boa razão» é constante, e é habitualmente acompanhado da insistência no cultivo do prazer e contentamento que é inseparável daquele razoado sentido ou justa medida das coisas, acima referido.

É conhecida a composição da livraria de D. Duarte, através da lista de 84 títulos que se encontra no *Livro dos Conselhos* — «Estes são os livros que tinha el rey dom duarte» [1]. É muito diversificada a temática das obras desta biblioteca, desde as destinadas à administração até à poesia e ficção literária, constituindo os livros espirituais que favorecem a meditação uma parte substancial. Nota curiosa é o facto de apenas cerca de vinte livros serem em latim, predominando os livros em vernáculo ou «linguagem», isto é, em língua não latina. Poderá classificar-se como uma «biblioteca de leitura» [2]. Interessa ter presente esta fonte de informação, que poderá possibilitar futuros aprofundamentos das fontes doutrinais e filosóficas de D. Duarte, apesar da simples listagem de inventário não passar do registo dos títulos, e mesmo assim, sem carácter exaustivo. Remetemos para os recentes estudos de Aires A. Nascimento (1993) e de F. Gama Caeiro (1991), que dão conta do significado e importância desta livraria, sublinhando, aliás, o muito que falta investigar, não apenas no aprofundamento de uma erudição de natureza histórica como também na análise textual da sua obra e na interpretação do seu pensamento. Na bibliografia final indicaremos os principais estudos dedicados à identificação de autores e fontes doutrinais na obra de D. Duarte.

O próprio D. Duarte nos fornece muitas indicações preciosas sobre algumas obras e autores por ele utilizados. No *Leal Conselheiro* encontramos a identificação de inúmeras passagens bíblicas, a obra mais citada, mas muitas outras obras e autores são mencionados, em número de cerca de quarenta, alguns referidos apenas nas transcrições de definições. Os autores mais citados, por ordem decrescente, são os seguintes: João Cassiano, Túlio Cícero, Aristóteles, Séneca, Frei Gil de Roma ou Egídio Romano e S. Gregório. De quase todos faz transcrições, mas tendo o cuidado, inovador para o tempo, de indicar as fontes utilizadas, em atitude que esclarece no prólogo da obra, a exemplo do autor do Livro do Amante, e que re-

[1] (1982a), *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, edição diplomática, transcrição de João José Alves Dias, introdução de A. H. de Oliveira Marques, revisão de A. H. de Oliveira Marques e Teresa F. Rodrigues, Lisboa, Editorial Estampa, pp. 206-208.

[2] Aires A. Nascimento (1993), «As livrarias dos Príncipes de Avis», *Biblos*, Coimbra, LXIX, p. 280.

afirma mais adiante, como princípio geral: «Porque minha tenção é não me ajudar em este tratado de alheia leitura por minha [...].» (*LC* 293)

As traduções representam outro aspecto do *Leal Conselheiro* que deve ser aqui anotado, devido ao significado cultural que adquire na primeira metade do século XV português. D. Duarte faz recomendações sobre a leitura, como vimos acima, e dedica o capítulo 99 à tradução: «Da maneira para bem tornar alguma leitura em nossa linguagem» (*LC* 432-436). O interesse que reveste para nós, no contexto destas páginas, consiste em acentuar a orientação geral das reflexões de D. Duarte, fundamentadas no saber da época, e na preocupação pedagógica dos seus escritos, como veículo de cultura e de patriotismo. Esta orientação era comum ao infante D. Pedro e à acção da Ínclita Geração em geral, podendo nesse sentido ser referida a opinião de Aires Nascimento, no estudo citado: «Integram-se num todo e supõem uma intencionalidade de programa, bem mais ampla que a de recomendações escolares ou reflexões avulsas» ([1]). Este aspecto particular insere-se na perspectiva geral duma formação pessoal e de pedagogia das mentalidades, bem fundamentada no saber da tradição e integrada na acção esclarecida do governante que está atento à necessidade de dispor de novos instrumentos adaptados às exigências da época.

Não é fácil avaliar com exactidão a novidade teórica da obra e do pensamento de D. Duarte, comparando-a com a dívida mais volumosa contraída com a medievalidade. A cultura pré-renascentista, que nessa época começa a manifestar-se entre nós, aparece com evidência nos seus escritos, como fomos tentando pôr a claro nas páginas precedentes, e tem sido saudada em vários outros estudos. Mais importante que essas identificações, e, até mesmo, que as possíveis genealogias ideológicas que se venham a documentar com mais exactidão, é certamente a consistência teórica própria do pensamento do rei-filósofo. A racionalidade e a valorização da experiência definem bem o alcance filosófico do seu pensamento, e dão consistência interna à originalidade das análises que apresenta na sua obra e que permitem trazer ao nosso conhecimento o perfil real, ou pelo menos pedagogicamente almejado, do homem português do início de quatrocentos.

A observação pessoal de D. Duarte, aliada à sua capacidade de análise dos factos e de profunda análise psicológica de si e dos outros, como profusamente ilustram as páginas do *Leal Conselheiro*, justificam a atenção a dar à passagem em que a compleição do carácter nacional português é apontado. Com certeza que os valores partilhados pelo homem comum e o retrato do quotidiano observado e interrogado pelo monarca integram substancialmente essa compleição nacional. Vale a pena registar essa opinião, com uma citação um pouco mais extensa que serve para ilustrar outras ideias acima referenciadas:

([1]) Aires A. Nascimento (1993), *op. cit.*, pp. 280-281.

«Para tirar fantasia e dúvida que não podemos vir a bom estado de todas virtudes, eu acho que por todas partes nos é dada e outorgada condição, e muitas vezes mudada, segundo em nós e por outrem bem poderemos sentir e conhecer: [...] Isto vemos, graças a Nosso Senhor, como em geral os mais de todos portugueses são leais e de bons corações. E os ingleses valentes homens de armas, de grande e bom regimento em suas igrejas e casas. E assim quaisquer outras nações têm geralmente algumas virtudes e falecimentos, não que todos os do reino ou senhorio igualmente as hajam, mas em geral têm delo grande parte.» (*LC* 192-193)

Este reconhecimento dum espírito nacional, de portugueses, de ingleses e de «quaisquer outras nações» anuncia uma abertura de espírito em relação a outros povos, que se manifesta ainda na afirmação do princípio de igualdade entre todos os povos na prática de uma moral universal, seguida «por cristãos de todas maneiras, gentios, judeus e mouros» (*LC* 248). Mais ainda, está latente a essa convicção a aceitação de uma autêntica tolerância, fundamentada na própria natureza ou lei inscrita no coração — «E na determinação das virtudes e pecados, cristãos, mouros, gentios e judeus em todos seus livros acerca [maneira de crer nas cousas celestiais] em tudo se acordam. E na tenção calada que cada um tem em seu coração, os mais são desacordados» (*LC* 173). Também aqui será o posterior desenrolar da acção dos portugueses, em contacto com outros povos e culturas, que vai ajudar a avaliar o alcance histórico-cultural desta atitude mental de D. Duarte a nortear a sua acção clarividente. Não o impede, no entanto, de pensar e actuar de acordo com o espírito da cristandade das cruzadas, no que se refere às noções de paz e de guerra justa e às decisões a tomar sobre a continuidade ou não das campanhas militares no Norte de África.

Os elementos dispersos que aqui fomos consignando sob a epígrafe de significado filosófico têm realmente uma pregnância de matiz antropológico, apesar de a terminologia usada estar mais ligada ao domínio da ética ou da «moral filosofia». A confluência das reflexões de D. Duarte, no que têm de mais pessoal e original, tem a ver, de facto, com a maneira do povo português, com as suas «virtudes e falecimentos», no equilíbrio singular da sensibilidade com a razão, com o entendimento e com a vontade. Esta visão essencial do homem português não contraria o objectivo mais prático e mais imediato da proposta do «agir virtuoso» que as palavras do autor projectam ao longo da obra.

4. Conclusão

A importância filosófica da obra de D. Duarte não é uma mera hipótese. Os estudos de interpretação do seu pensamento são já suficientemente significativos, ainda que continuem a apontar para o muito que falta esclarecer e aprofundar,

tanto no plano da erudição histórica como no plano da análise textual e da exegese do pensamento. A apresentação geral delineada nestas páginas pretende ser apenas mais um contributo para o avanço no conhecimento e na interpretação desse pensamento.

Uma das vertentes que julgamos mais sugestivas é a que oferece elementos relacionados com o modo de ser e de agir que de algum modo explicitam a compleição ou carácter peculiar dos portugueses. A importância da sensibilidade, nas análises das paixões e das virtudes, elaboradas por D. Duarte ao longo da sua obra, constitui uma das notas originais da antropologia subjacente à sua reflexão crítica com dimensão filosófica. O sentido do coração e a justa medida das coisas adquirem um relevo muito particular nesse quadro interpretativo do homem português ou do seu perfil idealizado pelo rei-filósofo. O predomínio da prática nas reflexões de D. Duarte não invalida a perspicácia e a originalidade das suas intuições na caracterização do homem virtuoso que propõe como modelo a seguir.

É no sentido desta valorização da sensibilidade, tendo presentes os outros aspectos que salientámos nas páginas precedentes, sobretudo o equilíbrio tranquilo, ao mesmo tempo firme e ousado, da personalidade e da acção de D. Duarte, que somos impelidos a fazer referência à sua actualidade, segundo a proposta interpretativa de Afonso Botelho. Ainda que não seja possível acompanhar aqui a justificação e a aplicação concebidas pelo intérprete, anotamos simplesmente a indicação do sentido da interpelação e do desafio que a actualidade de D. Duarte significa para ele. «[...] a actualidade para que convocamos o Rei filósofo beneficia desse sentido em que o essencial se acorda com o existente presente e também com todo o existente possível. Eis porque o devemos receber como pensador *essencial* aos nossos projectos e não como um emigrante do século XIV, mas simplesmente como pensador actual, necessário à nossa visão presente de um futuro, forma de prever, pressentir e anunciar o que a fluidez do tempo e a opacidade do espaço ocupam e tornam invisível.» (1) (Botelho, 1991, p. 443) É uma «tranquila actualidade de seis séculos», como afirma no final do mesmo estudo (2) (1991, p. 453).

Dito de outro modo e noutra perspectiva, entendemos que esse «essencial» da actualidade de D. Duarte se aplica também a um estilo e modo de filosofar que foi e continua a ser característico do *filosofar em português* ou até mesmo de um *filosofar português*. As intuições e ideias mais originais não alcançam a elaboração teórica duma filosofia rigorosa e amadurecida, com a estrutura e o desenvolvimento que ultrapassem o pequeno ensaio ou o simples apontamento.

(1) Afonso Botelho (1991), *op. cit.*, p. 443.
(2) *Ibidem*, p. 453.

A obra e a figura de D. Duarte gozam, no entanto, da particularidade de estarem mais próximas não só das origens históricas de uma cultura e de uma nação mas também de uma origem mais radical que informa e confere a identidade própria dessa cultura e dessa nação. Por isso, a interpretação da sua obra constitui um desafio que é, em si mesmo, um acto filosófico, ao defrontar-se com a necessidade de identificar as influências conhecidas e assimiladas, e, ao mesmo tempo, reconstituir o pensamento mais criativo e original que nos remete para o essencial, universal e actual, dele e nosso. O registo crítico e metódico das reflexões do monarca deixa bem claro que não basta conhecer e repetir o que de melhor nos possa vir de fora, é necessário assimilar e aplicar numa leitura diferente da vida do quotidiano e dos princípios e valores que orientam o indivíduo e a sociedade.

Da diversidade de respostas a este desafio, também ele diversamente entendido, erguer-se-á certamente um modo de pensar mais autónomo e mais consciente da sua capacidade de trabalhar filosoficamente o que lhe é peculiar, na circunstancialidade histórica e cultural que o define intrinsecamente. D. Duarte e a sua obra são o primeiro exemplo desse exercício e dessa capacidade, com a convicção duma fé e a força duma certeza, que transparecem nesta citação, do final do 1.º capítulo do *Leal Conselheiro*, como uma autêntica provocação à nossa desconfiança e à nossa indiferença resignada:

«E assim ir crescendo por todas outras partes que, com a graça de Nosso Senhor, enquanto a idade pode melhor ajudar com boa vontade, costume, ensino e conversação se ajude o que naturalmente de cada uma parte recebemos. Nem creiamos que os homens daquele tempo eram maiores, ca se virem os ossos antigos, outros semelhantes se acharão. E tal é da força e de todas outras cousas, porque a ordenança de Nosso Senhor anda por o mundo fazendo mudança, dando algumas cousas de vantagem em um tempo a uma terra, e depois a outra, mas tudo é o que foi, ca não há aí cousa nova só o creio, como Salomão bem declara por evidentes razões no livro Eclesiastes. E porém com bom esforço sempre nos trabalhemos com a mercê de Deus para haver aquelas partes do entendimento como as houveram aqueles que virtuosos foram, pois a sua mão não é mais fraca nem abreviada para no-las outorgar que antes era, e nós somos de tanta idade e toda outra boa disposição para saber praticar qualquer saber e virtude como eles eram, se de nossa malícia, desleixamento ou desconcertadas vontades não formos torvados.» (*LC 34*)

OBRAS:

D. Duarte (1842), *Leal Conselheiro*, [...] seguido do *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sella*, edição de José I. Roquete e introdução do Visconde de Santarém, Pariz, Aillaud.

(1843), *Leal Conselheiro*, Lisboa, Typographia Rollandiana.

(1942), *Leal Conselheiro*, edição crítica de Joseph M. Piel, Lisboa, Livraria Bertrand.

(1944, 1986), *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda Sela*, edição crítica de Joseph M. Piel, Lisboa, Livraria Bertrand. Reimpressão facsimilada em Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

(1982), *Leal Conselheiro*, actualização ortográfica, introdução e notas de João Morais Barbosa, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

(1982a), *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, edição diplomática, transcrição de João José Alves Dias, introdução de A. H. de Oliveira Marques, revisão de A. H. de Oliveira Marques e Teresa F. Rodrigues, Lisboa, Editorial Estampa.

(1988) *Ordenações Del-Rei Dom Duarte*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

BIBLIOGRAFIA:

Amóra, Antônio Soares (1948), *El-Rei D. Duarte e o «Leal Conselheiro»*, São Paulo, Boletins da Faculdade de Filosofia.

Barbosa, João Morais (1986), «Actualização ortográfica, introdução e notas», *in* D. Duarte, *Leal Conselheiro*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Botelho, Afonso (1989), «D. Duarte», in *Logos* — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, vol. 1, Lisboa, Verbo, col. 1476-1480.

— (1990), *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

— (1991), «Introdução e selecção de textos», in *D. Duarte*, Lisboa, Verbo.

— (1991a), «Actualidade de Dom Duarte», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLVII, 3 (Julho-Setembro), pp. 443-454.

Braga, Teófilo (1892), *História da Universidade de Coimbra*, vol. 1 (1200-1555), Lisboa.

Caeiro, Francisco da Gama (1991), «D. Duarte à luz da Cultura Portuguesa», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLVII, 3 (Julho-Setembro), pp. 407-424.

Campos, Agostinho de (1929), «Alvorecer da prosa literária sob o signo de Aviz», in *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, Vol. 1, direcção de Albino Forjaz Sampaio, Lisboa/Paris, Aillaud e Bertrand.

Carvalho, Joaquim de (1978-1989), *Obra Completa*, Vol. I-VI, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Castro, J. Mendes de (1971), «A Bíblia no «Leal Conselheiro»», *Didaskalia*, Lisboa, I, pp. 251-261.

Castro, Maria Helena Lopes de (1995), «"Leal Conselheiro". Itinerário do manuscrito», *Penélope*, Lisboa, 16, pp. 109-124.

Cerqueira, Luiz Alberto (1991), «Dom Duarte e o sentido ontológico da saudade», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLVII, 3 (Julho-Setembro), pp. 455-467.

Dantas, Júlio (1916), *Outros Tempos*, 2.ª ed., Lisboa, Livraria Clássica Editora.

Demerson, Paulette (1983), «L'Amour dans "O Leal Conselheiro" de Dom Duarte», *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, 19, pp. 483-500.

Dias, Carlos Amaral (1985), «D. Duarte e a Depressão», *Revista Portuguesa de Psicanálise*, I, 1, pp. 69-88.

Dinis, A. J. Dias (1975), «À volta do casamento do Infante D. Duarte (1409-1428)», *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, XV, pp. 5-70.

Dionísio, João (1996), «Lembranças rebeldes, combates mnésicos e remédios vinícolas — Sobre a arte do esquecimento no «Leal Conselheiro» de D. Duarte», *Colóquio / / Letras*, Lisboa, 142 (Outubro-Dezembro), pp. 147-158.

Fernandes, Maria de Lurdes Correia (1984), «Da doutrina à vivência: amor, amizade e casamento no «Leal Conselheiro» do Rei D. Duarte», *Revista da Faculdade de Letras — Língua e Literatura*, Porto, série II, I, pp. 133-194.

Fernandes, Rogério (1977), «D. Duarte e a educação senhorial», *Vértice*, Coimbra, 37, n.º 396-397 (Maio-Junho), pp. 347-388.

Gama, José (1991), «Análise das paixões no "Leal Conselheiro"», *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XLVII, 3 (Julho-Setembro), pp. 387-405.

(1995), *A Filosofia da Cultura Portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

Giese, W. (1934), «Portuguiesisches Reitzeug am Anfange des XV. Jahrhundertes nach D. Duartes "Livro da Ensinança de bem cavalgar toda sella"», in AA VV, *Miscelânea Scientífica e Literária dedicada ao Doutor J. Leite de Vasconcelos*, Vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade, pp. 67-84.

Gomes, Pinharanda (1982), «D. Duarte do "Sootil" Entender», *Cultura Portuguesa*, 2, pp. 11-15.

Lapa, M. Rodrigues (1981), «D. Duarte e a prosa didáctica», *in* idem, *Lições de Literatura Portuguesa. Época Medieval*, 10.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, pp. 343-374.

Leão, Duarte Nunes de (1975), *Chronica e Vida del Rey Dom Duarte*, *in* idem, *Crónicas dos Reis de Portugal*, Porto, Lello & Irmão, pp. 735-779.

Lima, Sílvio (1937), *Ensaios sobre o desporto*, Lisboa, Sá da Costa.

Marques, F. Costa (1973), «Notícia histórica e literária, selecção e anotações», *in* D. Duarte, *Leal Conselheiro*, 2.ª ed., Coimbra, Atlântida.

Marques, José (1994), «A Geração de Avis e a Igreja, no século xv», *Revista de Ciências Históricas*, Porto, IX, pp. 105-133.

Martins, J. P. Oliveira (1983), *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, Guimarães Editores.

Martins, Mário (1979), *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa.

(1982), *Guia Geral das Horas Del-Rei D. Duarte*, 2.ª ed., Lisboa, Edições Brotéria.

(1983), *Estudos de Cultura Medieval*, Vol. III, Lisboa, Edições Brotéria.

Maurício, Domingos (1960), *D. Duarte e as responsabilidades de Tânger*, Lisboa, Edições Brotéria.

(1967), «D. Duarte», in *Verbo* — Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, vol. 6, Lisboa, col. 1811-1814.

Monteiro, João Gouveia (1988), «Orientações da cultura da corte na 1.ª metade do século XV — A literatura dos Príncipes de Avis», *Vértice*, Lisboa, II Série, 5, pp. 89--103.

Moreno, Henrique Baquero (1976), *Itinerários de El-Rei D. Duarte (1433-1438)*, Lisboa, Academia Portuguesa de História.

Nascimento, Aires A. (1993), «As livrarias dos Príncipes de Avis», *Biblos*, Coimbra, LXIX, pp. 265-287.

Nunes, Eduardo Borges (1989), «Ordenações Del-Rei Dom Duarte», *Brotéria*, Lisboa, 128, 4, pp. 442-444.

Pacheco, Maria Cândida Monteiro (1991), «Para uma antropologia situada: O Leal Conselheiro de D. Duarte», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVII, 3, pp. 425-441.

Piel, Joseph M. (1942), «Prefácio e anotações», *in* D. Duarte, *Leal Conselheiro*, ed. crítica, Lisboa, Livraria Bertrand.

Pimpão, A. J. Costa (1947), *História da Literatura Portuguesa*, Vol. I (século XII-XV), Coimbra, Edições Quadrante.

Pina, Rui de (1977), *Chronica do Senhor Rey D. Duarte*, in Idem, *Crónicas*, Porto, Lello & Irmão, pp. 477-575.

Pinto, Abílio Fernando Bento (1997), *O Leal Conselheiro de D. Duarte: Uma «moral filosofia»*, Porto, Faculdade de Letras (Dissertação de Mestrado, policopiada).

Radulet, Carmen (1994), «O cronista Rui de Pina e a Geração de Avis», *Revista de Ciências Históricas*, Porto, IX, pp. 71-78.

Ricard, Robert (1970), «Le "Leal Conselheiro" du Roi D. Duarte de Portugal», *in* idem, *Études sur l'Histoire Morale et Religieuse du Portugal*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 62-86.

Roberts, Kimberley S. (1940), *Ortography, phonology and word study of the «Leal Conselheiro»*, Philadelphia, Univ. of Pensylvania.

Russo, Harold J. (1942), *Morphology and sintax of the «Leal Conselheiro»*, Philadelphia, Univ. of Pensylvania.

Saraiva, António José (1988), *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva.

(1950), *História da Cultura em Portugal*, Vol. I, Lisboa, Jornal do Foro.

Silva, José Custódio Vieira da (1994), «O conhecimento do Paço Medieval através das reflexões de D. Duarte», *Revista de Ciências Históricas*, Porto, IX, pp. 155-163.

Sousa, João Silva de (1991), *D. Duarte — Infante e Rei e as Casas Senhoriais*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal.

Spínola, F. Elías Tejada (1943), *Las Doctrinas Políticas en Portugal (Edad Media)*, Madrid, Escelier.

Vasconcelos, Faria de (1937), «Contribuição para a Psicologia do Rei D. Duarte», *Brotéria*, Lisboa, 25, pp. 404-418 e 576-585.

Ventura, Margarida Garcez (1989), «A lealdade ao Homem: uma perspectiva antropológica para a Evangelização nos escritos de D. Duarte», *in* AA VV, *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*, Vol. V, Porto, pp. 581-588.

Zurara, Gomes Eanes de (1915), *Crónica da Tomada de Ceuta por El-Rei D. João I*, publicada por F. M. Esteves Pereira, Lisboa, Academia das Ciências.

II. O infante D. Pedro

Pedro Calafate

Com a análise dos textos do infante D. Pedro abre-se-nos outro continente de primacial importância no quadro do pensamento filosófico português, para o qual em muito contribuiu a Geração de Avis.

Tal como em D. Duarte, verifica-se em D. Pedro o predomínio da temática ético-política, equacionada no âmbito da metafísica cristã de feição vincadamente medieval. Todavia, importa sublinhar que ao contrário de seu irmão, que declara no *Leal Conselheiro* escrever «misturadamente e não assi por ordem», de acordo com o seu «pequeno saber», constituindo um ABC de lealdade, o infante D. Pedro denota uma preocupação bem mais sistemática e também erudita, presa aos rigores do método de exposição, mais próxima dos textos que se propõe comentar ou seguir, sem aquelas manifestações tão frequentes de confiança na experiência pessoal, emanada do viver quotidiano, que constatámos no *Leal Conselheiro*.

Por isso, nos escritos de D. Pedro, nomeadamente no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, encontramos o tratamento mais ou menos sistemático e dissertacional das grandes questões da filosofia medieval, desde a cosmologia à antropologia, da ética à filosofia política, num quadro de conexão temática de evidente coerência interna.

Não nos cabe aqui a análise da verdadeira paternidade da obra acima citada. É sabido que, na forma como nos chegou, não saiu inteiramente da pena do infante. Ele próprio declara que encarregou o seu confessor, o licenciado Frei João Verba, de o ultimar, por se ver embargado de o fazer devido a outras ocupações, e pelas suas palavras se infere que foi Frei João Verba quem de facto viria a escrever a parte mais substancial da obra: «Ele tomou aquele livro que eu tinha feito. E também outro, que fez Séneca, em que eu me fundara, e apanhou o que achou em eles que fosse bem dito ou bem ordenado. E corrigindo e acrescentando o que entendeu ser cumpridouro, acabou o livro adiante escrito.» (*VB* 530) [1]

[1] Passaremos a referir-nos ao *Livro da Virtuosa Benfeitoria* com a abreviatura *VB*.

Estas palavras profere-as o infante na dedicatória da obra, na qual mostra apadrinhar o conteúdo do texto considerando-o como seu, naquele sentido muito medieval, no qual a cultura se concebe como um bem comum, e onde a propriedade intelectual ou o plágio se afiguravam, em grande medida, desprovidos do sentido que actualmente lhes damos.

Seja portanto qual for a parte que a cada um dos autores cabe, o que é facto é que o *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, tal como a *Carta de Bruges*, constituem dois documentos de extraordinário valor no quadro do pensamento português dos finais da Idade Média e dos alvores do Renascimento, fortemente marcado pela influência de Séneca, na sua vertente moral.

Faremos pois a análise daquela obra, referindo subsidiariamente a *Carta de Bruges* nos aspectos em que complementa e esclarece questões essenciais como as da organização da sociedade, o fundamento ético da governação e o valor da cultura como principal força das sociedades e fonte da riqueza e do prestígio das nações.

Apesar disso, importa não esquecer que ao infante D. Pedro se deve também a tradução para português do livro *Dos Ofícios* de Cícero.

1. Lógica e retórica. O método histórico e o método filosófico

Justifica-se uma primeira abordagem da estrutura lógica do *Livro da Virtuosa Benfeitoria* na medida em que revela uma preocupação muito vincada com a questão da ordem de exposição dos conteúdos doutrinários, em correlação com o objectivo da eficácia e da facilidade na apreensão das ideias. Trata-se no fundo daquilo a que os dialécticos do Renascimento viriam a designar como *methodus*, entendido como via ou ordem de exposição, na parte dedicada à *dispositio*, que comummente se seguia à *inventio* ou inventariação dos argumentos.

Por outro lado, há neste texto uma atenção vincada para com os diversos universos de leitores, fazendo variar igualmente o estilo, o que denota uma interessante confluência entre a universalidade da lógica, por um lado, e a multiplicidade do factor humano, por outro, com que privilegiadamente lidou, desde sempre, a retórica.

De facto, enquanto D. Duarte proclamara escrever das «coisas chãs para as ideias direitas», o método seguido por D. Pedro indentifica-se com o de Aristóteles, que explicitamente cita, ao dizer que o conhecimento das coisas particulares procede o conhecimento dos princípios gerais, caminhando assim do geral para o particular: define-se assim uma via sintética que identifica com o «caminho» mais eficaz para conhecer. Neste sentido, servindo-nos das palavras de seu irmão, o

infante segue das ideias direitas para as coisas chãs, à semelhança dos «sootis especulativos».

Esta ordem encontra um importante suporte na teoria aristotélica dos universais, tema de uma das querelas maiores da filosofia nos séculos finais da Idade Média, na qual se confrontaram realistas e nominalistas, e cujo desenvolvimento encontrámos no capítulo dedicado a Pedro Hispano.

O infante situa-se mais uma vez na linha do pensamento aristotélico, expresso nas *Categorias*, entendendo o «conceito» como substrato comum, diversamente formado nos diversos exemplares, ou, por outras palavras, sustentando que a essência universal e idêntica assume em cada indivíduo ou particular uma forma substancial particular, pelo que poderíamos dizer que o universal se realiza nos indivíduos por meio das suas formas particulares.

É isso mesmo que o infante sustenta para legitimar a ordem lógica de tratamento dos temas, a propósito da qual exprime a sua posição a respeito desta importante questão. Assim, começa por defender que «toda a cousa geral tem o seu ser em cousas especiais» e que «a natureza especial em as substâncias particulares faz sua morada» (*VB* 552). Com efeito, diz o autor, se tomarmos o género animal, vemos que este tem a sua natural substância no homem, na ave ou na besta, que são naturezas especiais, da mesma forma que a essência universal do homem se realiza em Pedro ou em João, que são indivíduos particulares.

Mas onde o pensamento do infante mais lembra a terminologia aristotélica é quando declara que «tirando todalas cousas particulares, é impossível de ficarem as naturezas universais que em elas são portadas», donde se tira ainda a consequência de umas não poderem ser conhecidas sem as outras.

Por isso, entende o infante que depois de tratar o género, ou seja, depois de abordar o benefício em geral, na sua natureza mais universal, importa necessariamente abordar a sua realização nas várias espécies particulares a que se referem o benefício necessário, proveitoso, honroso e prazível.

Estas considerações são já por si reveladoras da formação de D. Pedro, profundamente embrenhada na tradição medieval e conhecedora das suas mais relevantes questões.

Ora, para além do suporte lógico-filosófico, há no *Livro da Virtuosa Benfeitoria* interessantes referências à questão do estilo, que determinam a confluência entre a lógica e a retórica, como veremos seguidamente.

O livro compõe-se, como diz, de partes mais escuras, e de outras mais claras; ora com pausas curtas, ora com pausas mais longas. A razão da diferença radica nos antigos preceitos da retórica, nomeadamente no que Cícero chamava a «prudência» ou também «decorum», referidos globalmente ao conjunto de procedimentos atinentes à adaptação do discurso à variedade dos auditórios. Escreve

por isso o autor que as diferenças e variações acima descritas se justificam porque «entre muitos há desvairamento, assim de entenderes, como de vontades» e que, em consequência, «desvairadamente foi a obra composta para o engenhoso e sotill achar deleitação a seu entendimento», mas também para que «ao simples não minguasse a tal clareza per que aprender pudesse as coisas que a ele convêm», e também para que aqueles «que filham prazer em novas maneiras de curto falar achassem ai algum cumprimento do que em isto quer o seu desejo. E os que chão falam e querem ouvir, achassem escritura segundo seu geito» (*VB* 553).

Há como se vê uma clara preocupação pela confluência do *docere* e do *delectare*, associando à aprendizagem o deleite e o gosto, aspecto que se explicará em última análise pela forte presença de Cícero no seu universo de leituras, pois fora esse, desde sempre, o núcleo temático em torno do qual se ergueu a retórica, já por alguns entendida como «subcivilização do ocidente».

Nem sequer falta a esta preocupação uma componente lúdica, pois que o autor entende as dificuldades e obscuridades que aqui e ali se descortinam no texto como artifício propositado para estimular a atenção e o dinamismo intelectual dos leitores, não só para que «a presunção e a preguiça sejam tiradas do entendimento», mas também «para sentir depois de trabalhosa aspereza a doçura do fruto com maior sabor» (*VB* 535).

Tais dificuldades são, como dissemos, propositadas, para que o leitor, uma vez ultrapassadas, prossiga satisfeito pela vitória, e saboreie o fruto como resultado do seu esforço, incorporando-o como seu, num processo em que o saber é também saboreado. Aliás, esta confluência entre o saber e o sabor, que é expressão da confluência entre a razão e o sentimento, é expressamente referida pelo infante, ao não recusar por completo os preceitos da poética, dizendo: «E não embargante que a poesia mais seja sabor que saber, nós seguiremos em ela os poetas antigos, os quais dela usando em muitas das suas obras, exalçaram os entendimentos rudes, com aquilo que ao sentimento traz deleitação» (*VB* 560).

A eficácia pedagógica, cujo fim é o do aperfeiçoamento do homem, contribuindo para que se torne douto e bom, é, como pode constatar-se, uma das preocupações centrais do infante. Por isso, o público a que se dirige é constituído por todos os homens em geral, como sucedera com D. Duarte, para que se privem de mal fazer, embora os destinatários mais próximos sejam aqui também os homens de corte e gente de suas casas, ou seja, os senhores, os possuidores dos bens temporais e das riquezas, pois delas trata a doutrina do benefício, no quadro mais vasto do regimento dos povos. D. Pedro insere-se assim na vasta corrente do pensamento medieval que atribui aos príncipes e aos chefes temporais a missão de ensinar e doutrinar os homens, no quadro de uma concepção profundamente eticista do poder.

Voltando porém ao universo de preocupações da lógica, na parte que se refere à constituição de uma ordem de exposição de conteúdos doutrinários, volta o infante a informar o seu irmão, D. Duarte, que para que este houvesse menos trabalho no que do livro lhe aprouvesse ler, «com seus capítulos ordenadamente o fiz escrever».

Portanto, o que nos parece de sublinhar neste aspecto inicial é a preocupação do autor ou autores da obra, pela clareza, pela ordem e pelo método, neste caso sintético, o que não sendo um caso isolado, contrasta com a afirmação de D. Duarte, que dissera escrever, como acima vimos, «não assi por ordem», como também, se quiséssemos recuar mais, com Orósio, que declarara ter escrito «um intrincado livro de história confusa». Em última análise, seria legítimo aplicar à preocupação de D. Pedro a frase de Ortega y Gasset, quando dizia que «a clareza é a elegância do filósofo».

Aliás, tanto do ponto de vista lógico como do ponto de vista ontológico, se verifica que o conceito de ordem é verdadeiramente nuclear. Por este conceito devemos entender, como se lê no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, «aquela ordenança que as cousas têm entre si, tal requerem em aquilo que lhes é cumpridouro» (*VB* 555), ou então, noutros termos, a disposição própria das partes para algum fim.

Ora, no que à estrutura lógica e metódica da obra se refere, para além das páginas introdutórias do *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, importa destacar sobretudo o Cap. VI do Livro I, onde se diz, com objectivo eminentemente didáctico, que atendendo à «particular divisão que nos faz conhecer claramente o que aprendemos, pondo em nossos entendimentos lembrança com maior firmeza, cumpre-nos departir e dividir esta obra, para cujo perseguimento saibamos primeiramente que em por ordenança em algum livro dois modos são costumados».

Vamos insistir neste aspecto porque nos parece antecipar de algum modo os grandes debates sobre o método que envolveram os dialécticos renascentistas, na sequência aliás de preocupações anteriores, como as que vimos enunciando em D. Pedro, nomeadamente no que se refere à noção de método de natureza, tema nuclear da *Dialectique* (1555) de Pedro Ramo. Em ambos sobreleva a intenção de dispor as ideias de acordo com a ordem da natureza, servindo aqui a natureza para adjectivar uma ordem universal, simples e clara, logo, mais eficaz, embora no infante se não note ainda a referência a um dos atributos que os renascentistas mais sublinharão no conceito de ordem natural: a rapidez e a brevidade. Na realidade, se o tema do método não é de modo nenhum desconhecido entre os medievais, o que mais facilmente permite distinguir a preocupação dos renascentistas neste domínio é o enfoque na rapidez e brevidade, à luz do antigo aforismo de que a natureza segue sempre o caminho mais curto. Por outro lado,

D. Pedro não utiliza o vocábulo «método», mas sim «modo» ou «caminho», relativamente mais inócuos, mas de significado idêntico.

O primeiro modo de ordenação dos conteúdos doutrinais atende ao estado ou dignidade social das coisas que hão-de ser tratadas, abordando primeiro as mais dignas e, por ordem decrescente, as que merecem menor dignidade. O segundo é o que segue a ordem da «natureza», sendo o que, no fundo, prefere e adopta: «A segunda maneira de contar alguma coisa é segundo a natureza [...] e eu segundo aquesta maneira partirei aquesta obra, poendo ordenança que é mais acordante com a natureza» (*VB* 540).

No entanto, faz questão de dizer que a ordem natural não coincide com a ordem cronológica, mas sim com o que poderíamos chamar a ordem lógica. De facto, etimologicamente, «natura» significa nascer, referindo-se, portanto, à geração dos viventes e aos seu crescimento. Neste caso, a natureza define uma ordem de geração, mediante a qual «primeiro gera e cria o menino que faça o moço. E deste toma primeiro cuidado que do homem cumprido» (*VB* 540). Este é o método histórico, que nos obriga a relatar os feitos heróicos de Hércules apenas depois de historiar o seu nascimento, «contando as obras de sua mocidade».

A este respeito, é interessante verificar que o autor distingue muito claramente o método histórico do método filosófico, pois se aquele pode ser integrado dentro da designação geral de ordem da natureza, o método filosófico tem da natureza um entendimento distinto, encarando-a como substância, no sentido mais lato de essência.

De facto, poderia objectar-se, a favor do respeito pelo método histórico e pela ordem cronológica, com o facto de primeiramente o benefício ser muitas vezes pedido que outorgado, «em que parece que primeiro devemos de haver ensinança de pedir e depois saber como havemos de dar». Mas não entende assim o infante, pois que a essência do benefício não radica no acto de pedir, mas na «graadeza liberal», ou seja, na intenção em fazer o bem, a qual encontra no amor o seu fundamental dinamismo. Não interessa como tal seguir a ordem do acontecer, à maneira dos historiadores, mas sim a ordem «mais acordante com a natureza dos benefícios», cuja essência radica no outorgar e não no pedir.

Neste plano de autonomia do método filosófico perante o método histórico, lança mão de categorias clássicas, nomeadamente num interessante texto em que escreve, lembrando a postulação de Aristóteles sobre a imitação da natureza pela arte: «A arte, enquanto pode, segue o caminho da natureza, segundo a qual primeiro foram as coisas outorgadas per o nosso senhor Deus que pedidas per aqueles que ainda não eram. Em que parece que o liberal coração primeiro outorga por vontade, que o mesteiroso tenha desejo de pedir.» (*VB* 541)

Repare-se que Deus é aqui entendido como natureza, no sentido que lhe deram alguns mestres da escolástica. Deus é natureza enquanto princípio e fonte de criação, sendo a criação um acto da liberalidade e do amor divinos. No fundo a criação foi um «benefício», pois Deus outorgou sem que nada lhe fosse pedido, e sem que nada lhe fosse exigido por necessidade intrínseca de uma qualquer dialéctica.

Então, a ordem da natureza, que sustenta o método filosófico, é uma ordem que se refere directamente a um plano ontológico, sendo certo que se «as coisas essênciais, primeiro devem ser faladas que as acidentais, cumpre que primeiramente saibamos o que pertence ao liberal outorgamento, e depois aprenderemos o que se requer ao pedir» (*VB* 541).

O tema conhece um outro nível de desenvolvimento quando o autor confronta a ordem da essência com a ordem do «acontecimento», no caso da situação dos príncipes e senhores. Se de facto, ao nível do que chama o «acontecimento», o acto de pedir sucede amiúde em primeiro lugar, considerando no entanto a função ministerial dos príncipes e senhores, não é por ele que cumpre começar a obra. Eis as suas esclarecedoras palavras: «A ensinança deste livro é feita para os senhores, e a eles enquanto príncipes pertence propriamente de dar. E pois que esta é sua propriedade, devem dela ser ensinados, antes que aprendam o pedir, do qual usam por acontecimento.» (*VB* 541)

O mesmo se pode dizer sobre a parte da obra que trata dos vários modos de agradecimento, que é também tratada posteriormente, dado que, «naturalmente primeiro é o outorgador que o agradecedor, porque maior perfeiçam é dar que agradecer» (*VB* 544).

Este conjunto de considerações iniciais serão porventura suficientes para nos inteirarmos da formação mais escolástica do autor, não no sentido tantas vezes pejorativo em que o termo comummente se utiliza, mas no sentido de preocupação com o rigor formal e com a adequação dos meios aos fins, no quadro de uma prévia e específica reflexão, o que não se nos afigura muito comum entre os nossos teóricos medievais, sobretudo se tivermos em conta a indisciplina de Álvaro Pais e o carácter adissertacional do *Leal Conselheiro* de D. Duarte.

2. Metafísica e cosmologia

2.1. *A filosofia cristã da natureza*

A doutrina do benefício, que etimologicamente significa «acto de bem fazer», é suportada por um enquadramento filosófico que remonta à antiga tese da hierarquia dos entes, no quadro preciso da relação entre Deus, a natureza e o homem.

Pese embora a influência do estoicismo, ela dá-se sobretudo no plano ético, e não no plano metafísico, pois em nenhum lugar se descortina no pensamento do infante ou dos membros da Geração de Avis qualquer assomo de identificação entre a lei natural e a lei divina que os remetesse para um quadro imanentista. Ao contrário, o que sobressai no pensamento do infante é uma perspectiva vincadamente neoplatónica, que nos dá uma imagem do universo hierarquizado, à luz de uma ordem originária que radica no entendimento divino.

Importa por isso, em primeiro lugar, referir a clara negação de qualquer perspectiva imanentista no que à natureza se refere, vincando ao mesmo tempo o contexto criacionista em que o autor se move.

No *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, esta questão é dirimida no Capítulo X do Livro I, em que o autor disserta sobre as objecções possíveis à concepção do «querer da vontade» e da «intenção» como elementos essenciais da definição do benefício. Entre essas objecções enuncia-se aquela que, atribuindo «intenção» à natureza, tornaria insustentável a referida tese, pois que se o benefício é acto humano, assentar a «diferença específica» na intenção não estabeleceria a necessária fronteira com a «natureza», entendida como o conjunto das coisas existentes. Vale a pena, a este respeito, citar o texto em causa, no qual a objecção surge enunciada com referência a Aristóteles: «A intenção é cousa geral que pertence à natureza, da qual diz Aristóteles, no II Livro dos Físicos, que ela tem intenção do fim. E pertence ainda intenção às animálias brutas, as quais se movem para certo fim poderem gaançar. E o benefício é cousa especial que somente pertence às criaturas razoáveis. E porém se mostra que a intenção, pois é cousa geral, não deve ser diferença por que o benefício seja especialmente declarado.» (*VB* 546)

Não seria exagero dizer que todo o *Livro da Virtuosa Benfeitoria* constitui uma refutação desta concepção, pois que a obra está alicerçada na tese de que «a maior força do benefício está posta em a direita tençom», sendo nela que tem «a sua principal morada».

Com efeito, contrariamente à tese aristotélica atrás enunciada, a natureza cristã apresenta-se fundamentalmente como um instrumento da acção divina, à qual não assiste volição própria. É o que refere o infante, quando escreve: «A intenção pertence àquele que move principalmente si mesmo ou algum outro, poendo ordenança em seu movimento. E porquanto a natureza é movida pelo seu fazedor, assim como o besteiro move a seta, ordenando-a ao sinal em que há-de ferir, não lhe pode convir propriamente intenção. E as brutas animálias que per instinto natural ou por seus guiadores são encaminhadas aos prados e lugares em que percalçam o fim de seus movimentos, não usam verdadeiramente do acto da intenção, porque elas não são movedores, mas por outrem movidas», logo, deve concluir-se que «não é próprio nem verdadeiro falar aquele em que se diz que a

natureza e as brutas animálias têm intenção do fim, porque este acto somente pertence a cousas que hão entendimento per o qual devem fazer suas obras. E a natureza e as brutas animálias não têm perfeição em tal entender. E porém a intenção não lhes pode convir» (*VB* 547-48).

O texto em causa constitui um marco relevante a respeito de uma filosofia da natureza cristã, comum aos membros da Geração de Avis. De facto, em termos mais técnicos estamos perante a distinção fundamental entre a natureza naturante, que é Deus, e a natureza naturada, referida ao conjunto das coisas criadas, termos que tendo sido introduzidos na Idade Média por Averróis, terão grande fortuna na filosofia moderna, nomeadamente em Bento Espinosa.

Ora, sucede que a primeira referência que encontramos em língua portuguesa a esta distinção vem expressa no *Livro da Montaria* do rei D. João I. Diz com efeito o pai dos infantes, em texto que pelas razões referidas podemos considerar histórico: «Todalas cousas que são feitas, todas são feitas per natura naturante, que é Deus, ou per natura naturada, que Deus fez, que por ele é ordenada, segundo a ordenação que lhe ele pôs, à qual ordenação chamamos nós outros natureza, que por ela, segundo seu ordenamento, fossem feitas todas as coisas, assi que nenhuma cousa não é feita que não seja por Deus, ou por este seu ordenamento, a que nós chamamos natureza destas cousas que naturalmente são feitas.» (D. João I, *Livro da Montaria*, p. 73.)

A natureza naturada é a obra de Deus, e, por ser natureza, refere-se à ideia de ordem, criada por Deus, e por isso uma ordem contingente. Tudo é feito por Deus ou pelo seu «ordenamento», ou seja, tudo é obra de Deus ou da natureza, não se considerando esta última num plano de autonomia mas de contingência, no sentido de que não tem em si própria a sua razão de ser.

Há pois uma ordem ao nível das causas segundas, a qual não traduz volição própria, pois que é criada e mantida por Deus, para que opere sempre do mesmo modo, segundo um plano de regularidade. Por isso disse D. Pedro que a natureza era «movida pelo seu fazedor, assim como o besteiro move a seta ordenando-a ao sinal em que há de ferir». Aliás, noutro texto ainda mais explícito, diz o infante que dado que a natureza «nom tem poderio para se conservar em o estado que o seu fazedor lhe outorgou em a criação, tornar-se-ia em nada se a não suportasse a infinda bondade do seu criador» (*VB* 651).

Em última análise poderíamos sintetizar este aspecto da filosofia cristã da natureza, neste caso de feição claramente tomista, nos termos seguintes: se a natureza opera sempre do mesmo modo, definindo o curso ordinário das causas segundas, tal se deve ao que S. Tomás chamou uma «criação continuada», ou «segunda criação», pelo que essa mesma ordem é sustentada por Deus, que a pode interromper ou alterar, nomeadamente no caso do milagre, o qual não é contra a

natureza, mas sim uma excepção querida por Deus. Em última análise, na produção do ser do efeito podemos considerar sempre a intervenção das causas segundas como também a intervenção de Deus, as quais se não exercem em partes distintas desse processo, no sentido em que pudéssemos dizer que tal parte se deve a Deus, ou outra parte às causas segundas. É neste sentido que podemos dizer que a ordem e a regularidade da natureza não configura volição ou intenção própria.

2.2. *A hierarquia dos entes e o conceito de grau*

Um dos tópicos mais fundamentais do *Livro da Virtuosa Benfeitoria* é o conceito de hierarquia, ou melhor de ordem hierárquica, definindo uma cadeia articulada de entes.

Considera o infante que quando criou o mundo Deus pôs graus nas coisas que fez, e ordenou por tal modo o seu estado que em cada nível «é achada sua míngua, e nenhuma condição é tanto isenta que em falecimento nom aia sua parte».

Estamos perante a antiga concepção da escala dos seres, que remonta ao *Timeu* de Platão bem como a Aristóteles, mas que encontra a sua mais acabada e sistemática expressão no neoplatonismo medieval, transformando-se num esquema geral de concepção dos seres.

Esta concepção, veiculada por Macróbio no *Sonho de Cipião* (I, 14, 15) e sobretudo por Plotino em *Eneias* (II, 9, 13; III, 3, 7; III, 2, 11) sublinha a ideia de uma ordem racional, plena e não arbitrária, que para os neoplatónicos traduziria o melhor dos mundos possíveis, na medida em que corresponderia a uma necessidade lógica.

O cristianismo assumiu esta cadeia hierárquica, simplesmente teve de rejeitar este último aspecto, pois infirmaria a liberdade divina e a ideia de uma criação como acto de amor e de liberalidade, atribuindo-lhe ao contrário uma necessidade dialéctica. De facto, defender que este era o melhor dos mundos possíveis — à luz da tese platónica de que o mundo se compõe de todas as coisas possíveis — equivaleria a fazer o criador igual às criaturas. Aí radica a objecção fundamental de S. Tomás de Aquino na sua *Suma Teológica* (I, q. 25, a.6), insurgindo-se contra Plotino, para quem se qualquer dos entes criados lutasse por uma maior perfeição viciaria a ordem estabelecida, o que, do ponto de vista das suas consequências morais, era obviamente inaceitável para o cristianismo. Por isso, sem negar o princípio da hierarquia dos entes, S. Tomás salvaguarda a tese de que Deus poderia ter criado outras coisas para além das que criou, à luz da sua razão infinita.

É dentro deste contexto que se movem os vários textos do *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, em que a providência divina nos surge governando o mundo à luz de

uma cadeia hierárquica de entes, a qual deve ter também expressão na sociedade, no caso concreto do governo dos homens, como adiante veremos.

Para o infante, como para S. Tomás, «todo aquele que de outrem procede, há ser per as causas de que traz nascimento, nem pode ser perfeitamente conhecido, se nom per aquela raiz em que é fundado. Certo é que toda criatura per seu Criador recebe o começo, sendo feita de nehuma cousa. E porém nada pode fazer que logo nom tenha falecimento, pois que do ser eternal é sempre minguada» (*VB* 651). Radica aqui a tese da hierarquia determinada pelos diferentes graus da participação no ser divino, a par da concepção criacionista que afirma a contingência dos seres. No primeiro caso defende-se que as perfeições pertencem a Deus por essência, ao passo que as criaturas possuem-nas somente por participação, em graus diversificados. No segundo caso, a tese da criação a partir do nada é a que sustenta toda a metafísica do cristianismo.

Com efeito, apenas em Deus se dá a identidade entre a essência e a existência, logo, a contingência, tal como a concebera Aristóteles, assente numa concepção de movimento que se apresenta reveladora de uma falta de «actualidade», apontando, portanto, para a contingência dos «modos de ser», ou tal como a entendera Platão, como contingência da substancialidade dos seres, de acordo com os diferentes graus de «participação» no inteligível, surge alterada por um plano de maior radicalidade, pois se trata agora da contingência da própria existência. Nestes termos, a contingência não se limita a afirmar que um ser poderia não ser tal qual é, mas que para além disso, poderia não existir.

É também aqui, nestes graus sucessivos de imperfeição, que radicam as «mínguas e falecimentos» que todas as criaturas conhecem, sendo como resposta a estas mínguas que a doutrina do benefício se insere.

Noutro texto, o infante será todavia mais explícito quanto à ideia de grau e cadeia, na base da concepção hierárquica dos seres, pois se enquadra no plano da referência às hierarquias celestes, e aos diversos níveis hierárquicos pelos quais a providência governa o mundo: «Deus em as criaturas fez cadeamento, per guisa que as virtudes dos céus não vêm à terra que pelos corpos não passem que são entre eles. Porém, como do nosso Criador infinitamente sejamos alongados, e no meio estão postos alguns, a que ele deu parte em sua glória, e com alguns deles nós temos uma natureza, cumpre que a estes roguemos por nossas petições, de que desejamos haver bom desembargo.» (*VB* 661)

O infante refere-se aqui aos anjos e à posição hierárquica do homem como ser intermédio entre as criaturas puramente espirituais, com as quais comparte a sua natureza espiritual, e as criaturas puramente materiais.

Aliás, esta perspectiva cosmológica que se expressa numa virtuosa cadeia hierárquica, em quadro solidário, é responsável pela sua adesão à concepção do

homem como um microcosmo, a qual, remontando à patrística grega, renascerá com grande vigor a partir do século XII, sobretudo com o franciscanismo, como vimos no capítulo dedicado a Santo António, para se converter num tópico essencial da nossa antropologia renascentista, pois transparece em Camões, João de Barros ou Francisco de Holanda, entre tantos outros.

Assim, no Capítulo II do Livro IV, encontramos a clássica referência ao grande mundo e ao pequeno mundo. O primeiro «he juntamento de todos os corpos», já o outro «é chamado meor per o qual se entende cada hum homem».

O homem, como pequeno cosmo ou pequeno mundo, surge assim como criatura central de toda a criação, pelo que o tema traduz sem dúvida alguma um antropocentrismo confiante em que o homem se assume na sua plenitude de corpo e espírito. Neste contexto, considera D. Pedro que cada homem, pelo entendimento «convém» com os anjos, pelo sentir com os animais, pelo «viver» com as plantas, e finalmente, convém pelo «geral ser com todalas cousas». Nem tão-pouco se priva de particularizar o novo sentido da dimensão corporal do homem, integrado no quadro geral da natureza, pois que, em referência ao corpo, considera que a carne tem semelhança com a terra, o sangue é comparado com a água, e a cabeça «toma a propriedade do fogo», tal como a função respiratória que se dá «nos peitos» nos corresponde com a natureza do ar.

Estas referências ao mundo da natureza criada são também constantes no plano da física qualitativa de base essencialmente aristotélica, como ainda no plano metafórico, ou seja, num plano em que a filosofia natural se expressa num rico manancial de tópicos para a sua argumentação em favor da liberalidade. A ambos os aspectos nos referiremos agora.

No primeiro caso encontramos a concepção do universo repartido em dois planos distintos quanto à sua qualidade: o mundo supralunar e o mundo sublunar. O primeiro é o espaço das estrelas e dos planetas, o espaço em que todas as coisas «preservando em seu andamento, mantêm a ordenança que receberam primeiro» (*VB* 680). É um espaço de perfeição que resiste à corruptibilidade, sendo em razão dessa superior perfeição que irradiam, «por canais nom sensíveis, virtuosas influências», para a outra parte, que é o mundo abaixo do círculo da Lua, o qual se compõe pelos quatro elementos e que é morada do homem, das plantas e dos animais».

A conclusão a que pretende chegar é a de que estando o mundo sublunar sujeito a «desvairadas mudanças», que são expressão da sua corruptibilidade, também o homem a elas fica sujeito, pelo que aumentam por si só «seus falecimentos», e, logo, a necessidade de ser socorrido por aqueles a quem Deus comunicou «o poderio do outorgamento», que é afinal o poder de conceder benefícios.

A propósito ainda do texto atrás citado não é difícil verificar que nas suas palavras se contém o fundamento da astrologia. Note-se que D. Pedro não se re-

fere em lado algum à possibilidade de previsão do futuro ou algo semelhante, pois a sua astrologia não comporta essa dimensão. Defende tão-só a influência do mundo supralunar na sensibilidade humana, bem como em algumas facetas do seu comportamento que de modo algum se podem sobrepor ao livre arbítrio. Outro canal, que não destoa do primeiro, é a influência sobre os quatro elementos, com os quais, como vimos, o homem «convém», nomeadamente na produção de determinados metais em certas zonas da terra, a influência sobre as marés, etc.

Em todo o caso, o que é interessante verificar é que esta proximidade e mesmo solidariedade do homem em relação à respiração do mundo natural o faz participante desse estado geral de carência, tornando-o num ser necessitado de socorro, logo, de benefício.

Noutro ponto não menos significativo, o infante recorre à teoria aristotélica do lugar natural, à luz da qual o Estagirita concebia o movimento como carência de «actualidade», e o repouso como estado de maior perfeição. Com efeito, exceptuando o caso dos movimentos absolutamente indeterminados que configuravam uma causalidade acidental e portanto um verdadeiro factor de irracionalidade na natureza aristotélica, definindo o que poderíamos designar por «acaso», para Aristóteles os corpos tendem a mover-se em direcção aos respectivos lugares naturais, ficando então em repouso.

O mesmo diz D. Pedro tentando daí extrair um tópico relevante para a sua argumentação em favor do acto de bem fazer e de ajuda. O princípio geral da explicação do movimento é enunciado nestes termos: «Cada hua cousa tem callidade pela qual se moue ao seu proprio lugar quando sta fora delle, entendendo ally ser conseruada melhor. E per aquella mesma propiedade faz assessegamento e folga depois que sta onde sua natureza requere.» (*VB* 659)

Repare-se agora o paralelismo que é imediatamente estabelecido entre as categorias de explicação do movimento no espaço físico com o movimento no espaço humano: «Semelhavelmente, cada hum homem tem desejo de conservar sua vida, à qual são necessárias muitas coisas sobre que ela não há possessão. E portanto há mester que as peça per seu movimento a quem entender que as pode outorgar. E depois que a tiver, cobrara folgança, usando delas segundo que deve.» (*VB* 659)

Assim sendo, pedir um benefício a um senhor é um acto natural que tem em vista a conservação da vida humana, à semelhança do movimento dos corpos físicos que buscam o seu lugar natural, onde melhor ficam conservados.

Queremos finalmente referir um último aspecto em que este saber físico e cosmológico surge referido, com relevo, no mesmo contexto da argumentação em favor do benefício. Trata-se da sua concepção de tempo.

Em primeiro lugar haveria que referir a definição geral do tempo, que é porventura das mais expressivas entre as que conhecemos em língua portuguesa:

«Tempo é duramento do mundo em perseverança mudável», ao que acrescenta que «em aquesto devemos entender que se nom fossem muitas cousas, nom poderia ser ordenança» (*VB* 636).

Com efeito, para o cristianismo, o tempo é, de facto, a duração do mundo, porque na eternidade não há tempo, razão por que a história do homem é a história da sua peregrinação no mundo mudável, que o tempo mede.

Em todo o caso, o tempo pressupõe, como esquema lógico que é, um conceito de ordem, no sentido em que é a medida de movimentos plurais visando ordená-los num esquema coerente, permitindo-nos a compreensão da mudança. Por isso invoca o infante a noção de «perseverança mudável», a qual se refere à noção de ordem, como condição fundamental do conhecimento do mundo e dos seus sucessos. Assim, se não houvesse mudança e movimento não haveria tempo. Mas por outro lado, trata-se de ordenar num esquema lógico a pluralidade das séries sequenciais de acontecimentos com que nos deparamos, construindo uma medida comum.

Para o infante, não existe ainda um tempo homogéneo, contínuo e uniforme como sucederá com a revolução epistemológica do século XVII, com Galileu e Descartes.

Nesta conformidade, aponta D. Pedro a existência de três tempos distintos, cada um deles referido a uma realidade particular, que esse mesmo tempo coordena.

Temos em primeiro lugar o tempo cosmológico, a que chama «tempo geral», onde se inserem as estações do ano, com o conjunto de mudanças que se exercem sobre as condições da vida do homem, muitas delas traduzidas em contrariedades e em períodos de longas privações, como não poderia deixar de ser numa sociedade predominantemente agrícola. Daqui a sua conclusão de que a sujeição do homem a este regime do tempo o fragiliza, donde procedem «novos falecimentos que devem ser aviados com pertencentes benfeitorias» (*VB* 638).

O segundo tempo «chama-se pessoal», e por ele devemos entender a «durança da vida de cada um, desde o tempo do seu começo, até ao instante de seu acabamento», dividido em quatro idades, designadas por mocidade, mancebia, velhice e antiguidade. Ora, como em cada uma destas idades mudam também as condições, aptidões e necessidades dos homens, a elas deve igualmente atender a doutrina do benefício. As necessidades do homem no período da mocidade não são as mesmas que as do período da mancebia, da mesma forma «nom daremos ao velho o que a ele nom pode prestar».

O terceiro tempo é o que vulgarmente se chamava casual, inscrito na roda da fortuna. Dele podemos dizer, escreve o infante na sua linguagem sempre tão expressiva e rica, que «é perseverança de vida subjugada a desvairados acontecimentos de fortuna».

O tema da fortuna é, como se sabe, clássico. Para o cristianismo, como para D. Pedro, ela já não constitui uma divindade, lado a lado com o fado ou o destino, sobrepondo-se absolutamente ao nosso poder de disposição individual. Em todo o caso, conservar-se-á a designação de fortuna para expressar a perplexidade do homem perante as alterações constantes que o acometem no decurso da sua vida social, perante as quais a nossa razão finita se mostra impotente no que à sua compreensão se refere. Quer isto dizer que em última como em primeira análise a fortuna ou o acaso de modo nenhum se erguem contra a providência de Deus, mais não representando do que expressão da vontade divina, inscrita nos desígnios da sua razão infinita.

É pela sua aparência desordenada que, em relação ao tempo da fortuna, é difícil erigir uma doutrina sobre o benefício, dado que é uma roda que nunca sossega, e por continuamente exalçar uns e abaixar outros numa variação que reconhece infinda. Em todo o caso, formula-se a regra fundamental da prudência para que ninguém se fie na estabilidade do seu estado, precavendo-se contra as desventuras da fortuna. No texto do infante ecoa de forma clara o preceito estóico e senequista de que quanto mais alta é a ventura, tanto maior pode ser a queda, pelo que mais uma vez se acentua a fragilidade da vida humana, requerendo a doce e virtuosa cadeia da benfeitoria, em que os que podem vão ao encontro dos que necessitam.

Do que vimos dizendo acerca da fundamentação do benefício bem se pode desde já concluir que estamos em presença de uma cultura de assistência, a que hoje chamaríamos uma cultura de estado providencial, distante do cada um por si, aspecto que abordaremos com maior desenvolvimento no capítulo dedicado à relação entre a ética e as relações económicas na Idade Média.

O outro plano em que a filosofia natural se revela importante no discurso de D. Pedro em favor da liberalidade do acto de bem fazer, o qual consiste na outorga dos benefícios, é o saber sobre a natureza retirado dos bestiários medievais, bem como do saber geográfico da época, mediante o qual se procura estabelecer imagens e paralelismos convincentes, fundando num espaço mais vasto a necessidade e justeza dos actos humanos.

Vejamos primeiro o caso do acto de outorgar que como vimos é «naturalmente» mais perfeito, sendo sempre tratado em primeiro lugar. Recorrendo à *História Natural* de Plínio, aponta aos príncipes o exemplo da águia, que é chamada rainha das aves por ser liberal em repartir a sua presa com aquelas que a seguem. Do mesmo modo o Sol é entre os poetas chamado rei do céu, por todos os planetas e estrelas dele receberem claridade, sendo ainda fonte de vida bem como da sua conservação «por espargimento do seu esplendor».

Destes exemplos não pretende o Infante retirar a conclusão de uma igualdade de procedimentos assente numa igualdade de natureza. O seu objectivo é

apenas o de mostrar que se entre as criaturas que carecem de razão é tão comum a liberalidade e generosidade, por maioria de razão cabe aos homens e entre eles aos príncipes e senhores chamarem a si essa virtude.

Citemos para terminar o caso do agradecimento, a que se refere já no final da obra, em que mais uma vez quer explorar o que chama a «semelhança entre as obras da natureza e aquelas que fazem a vida moral». Trata-se, repetimos, de semelhança como tópico e lugar de argumentação, e nunca de identidade de grau que infirmasse a hierarquia dos entes a que acima aludimos.

Assim, invoca o exemplo dos rios, que procedendo do mar a ele tornam, como também o do sol, que nascendo sobre a terra, retorna a esse mesmo lugar após fazer o seu curso, para estabelecer um paralelo com a «vida moral», onde o benefício liberalmente outorgado retorna ao outorgador pela via do agradecimento do beneficiado, sendo que «por tal retornamento se faz amaviosa liança entre benfeitores e recebedores», na qual radica afinal a perfeição possível da sociedade dos homens.

3. Razão, vontade e intenção

Estamos agora perante o núcleo fundamental do *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, no qual assenta todo o seu sistema moral. Para o infante, a essência do benefício, a sua causa formal, é a intenção em ajudar, tendo portanto a sua raiz no querer da vontade.

O texto chave neste contexto é o Capítulo VII do Livro I, no qual, seguindo a ordem da definição do género comum para a diferença específica, entende que o género do benefício é o bem, pois que o benefício procede da vontade, a qual «não se move a fazer cousa se não por ela ser ou parecer boa».

Adere aqui o infante a uma concepção da vontade como potência que tem por objecto o bem, conhecido pelo entendimento, expressando afinal a inclinação espiritual do homem. Neste sentido, o acto voluntário procede da vontade iluminada pelo conhecimento do bem. Isso mesmo diz o infante em frequentes passagens da obra: «E como o entendimento não pode conhecer senão a verdade, assim a vontade não pode querer senão o bem» (*VB* 542). Ou noutro momento ainda: «parece-me que a intenção pressupõe o entendimento o qual primeiro considera o fim, mas ela é acto da vontade pelo qual é seguida a cousa que per entender é demonstrada» (*VB* 547).

Estamos perante a mais pura tradição do intelectualismo Aristotélico, pois foi Aristóteles, que o infante aliás faz questão de citar, quem, à semelhança de Platão, acentuou a importância do intelecto como iluminador da vontade, distinguindo

assim o acto voluntário da pura veleidade ou espontaneidade sem determinação. Significa isto que o acto voluntário pressupõe como condição fundamental o ser precedido do conhecimento do bem ou do que «parece bem», emanando esta ressalva da falibilidade da razão finita do homem. Daí a concepção da vontade como um dinamismo interior e próprio do espírito humano, voltado para a realização plena da sua natureza, plenitude na qual o mal não tem lugar, por ser uma «privação», na tradição agostiniana que se revelou canónica na filosofia cristã.

Já no Capítulo III do Livro II, volta o autor ao mesmo tema, desta vez de forma mais esclarecedora e mais dependente da fonte aristotélica, nomeadamente do Livro III do *De anima,* afirmando ser a vontade um movedor por outrem movido, entendendo-se por esta afirmação que todo o poder que de muitas coisas pode usar tem necessidade de um especial movedor que o determine a uma e não a outra coisa. Sucede assim com a vontade o mesmo que com a vista, a qual podendo incidir numa pluralidade de objectos, se orienta preferencialmente para os mais belos porque a sua natureza acha neles deleitação: «Semelhavelmente, como a vontade seja poderio cujo desejo pertence a muitas cousas, para se inclinar mais a uma que a outra, o entendimento lhe presenta o que ela deve querer, determinando-a razoadamente a seguir aquilo em que sente bondade mais saborosa. E por isto se diz que o bem é movedor da vontade» (*VB* 567), porque é da natureza da vontade procurar os fins em que acha mais deleitação, pois assim a fez Deus, e sendo boa como tudo o que provém de Deus, é sua natureza fazer o bem.

Toda esta sua reflexão sobre a questão da vontade culmina numa citação que faz do tratado dos *Nomes Divinos,* de Dionísio Areopagita, segundo o qual «o mal é sem vontade». Para exacta compreensão desta concepção do mal e da vontade, importa ainda acrescentar a parte anterior das palavras do infante em que diz: «Nom embargante que o bem desejado traga consigo especial mistura, mas não é cobiçado pelo empecimento, mas por especial deleitação que dele entende de haver o desejador.» (*VB* 542)

Nesta última expressão vai o infante ao encontro do pensamento de Dionísio quando este autor defende que de todas as coisas, mesmo as que são más, o bem é em conjunto o princípio e o fim, pois é em vista de um bem que se realiza qualquer acção, seja ela boa, ou oponha-se ela ao bem. Ou seja, mesmo os que agem mal, não deixam de querer um bem, não deixam de querer a vida, a existência, a inteligência... A mesma tese viria aliás a ser assumida por S. Tomás, ao abordar, na *Suma Teológica,* a necessária orientação da vontade para o bem, dizendo que ninguém opta voluntariamente por ser desgraçado ou infeliz...

Quer isto dizer que o mal não pode ser substância, como tanto sublinhou também Santo Agostinho, porque não nasce de uma tendência para si próprio. Assim, podemos dizer que se algum ser se torna mau, a sua malícia não é produ-

to de uma potência, mas de uma fraqueza e de uma privação, pois resulta de impotência, de ignorância, de falta de conhecimento.

Mas na base de toda esta argumentação está a tese de que apenas o bem pode existir, de que todos os seres, na medida em que existem, são bons e procedem do Bem, porque se fossem totalmente privados de bem não se poderia dizer que existem ou que são bons. Assim, quem deseja a pior das vidas, escolhe uma vida que por ignorância lhe parece a melhor, mas enquanto deseja a vida participa do bem e existe, e se suprimíssemos totalmente o bem, nem haveria desejo, nem tendência, nem vida, nem movimento.

Um ser mau assemelha-se a um doente: não é mau pelo que é, mas pelo que não é. Tal como o doente é doente pela saúde que não tem, e sendo a doença um enfraquecimento da ordem, não é privação total de ordem, pois então não subsistiria. O que se verifica é que há uma forma inferior de existência que lhe permite subsistir.

Por isso, todos os seres têm mais ou menos existência consoante participam mais ou menos do Bem, logo o mal não é um ser mas uma privação de bem, uma insuficiência de bem, que no caso do homem se dá por uma queda sem inteligência, pela paralisação da faculdade natural para contemplar o bem.

Podemos assim concluir que as causas do mal não são razões, nem potências, mas sim a impotência, a fraqueza, a mistura desarmónica de realidades heterogéneas, e por isso, agir mal, como diz Dionísio Areopagita, no texto a que julgo que o infante se refere, «é contradizer a sua natureza, a sua causa, o seu princípio e o seu fim, a sua definição, a sua vontade, a sua substância própria. Por isso, o mal é privação, fraqueza, desarmonia, erro, irreflexão, falta de beleza, de vida, de inteligência, de razão, de finalidade, de estabilidade» (*Nom. div.*, IV, & 32).

O mal «é sem vontade», dizia o infante, porque não é fruto de uma potência mas de um enfraquecimento e de uma privação, o que não tira no entanto a responsabilidade, nem livra o homem de merecer castigo, pois que Deus a todos deu as potências necessárias para conhecer o bem, simplesmente, a Providência exerce-se sobre seres dotados de liberdade e tendo em conta essa mesma liberdade. Assim, logo que um mal se produz, ela o usa como convém à sua infinita bondade.

4. Do género comum à diferença específica: o voluntário, o necessário e o casual

Sendo todo o benefício um bem, nem todo o bem é benefício, cabendo agora a indicação da diferença específica. A primeira condição é a de que deverá ser um bem feito a outrem, de tal modo que o seu autor seja pessoa distinta do rece-

bedor. A segunda é a de que seja feito com intenção de ajudar aquele a quem é outorgado, não sendo difícil antever a extraordinária importância de que o benefício, assim entendido, se reveste, do ponto de vista de uma filosofia social e política.

Em todo o caso, é partindo desta essência do benefício como acto voluntário que o autor se entrega a um interessante conjunto de contraposições entre o voluntário, o necessário e o casual.

Num primeiro plano encontramos a oposição ou o jogo antitético entre a «graadeza liberal» e o constrangimento a que obrigam as obras da natureza, oposição que se prolonga no quadro de uma distinção entre a arte e a natureza. Assim, dado que pressupõe um acto voluntário iluminado pelo entendimento, o benefício é estranho à nossa actividade meramente instintiva: «Nem diremos porém que é liberal o que dá benefício a si mesmo, nem chamaremos piedoso a quem se perdoa, nem misericordioso ao que sente e há compaixão de seus padecimentos. Porque fazer isto é necessária natureza, e o benefício é graadeza liberal. E usar virtuosamente com os próximos, posto que seja em alguma guisa natural bondade, não traz porem consigo constrangida liança, a qual tem cada um em comparação de si mesmo.» (*VB* 545)

É interessante verificar a distinção entre «necessária natureza» e «natural bondade», pois que a primeira se distingue do benefício e a segunda com ele se identifica, dado que expressa o conceito de lei natural, como participação da lei divina, remetendo-nos para o universo da racionalidade, fundamento do personalismo cristão.

Em todo o caso, beneficiar-se cada um a si próprio traduz uma inclinação natural, no sentido em que «é cousa necessária a que naturalmente cada um é inclinado», não podendo como tal considerar-se benefício no sentido moral que o infante lhe atribui. De facto, é de sua inclinação necessária e natural que o homem se ame a si próprio acima de todas as coisas que não são Deus, procurando alcançar o que lhe for proveitoso. Por isso, não é liberal o acto de a si próprio se beneficiar.

Num outro momento, a essência voluntária do benefício é enriquecida mediante uma contraposição activa com os actos puramente casuais, quando escreve: «Nós vemos que o aiudoiro feito a outrem não vem geralmente por natureza, porque então seria outorgado a todolos mesteirosos igualmente dispostos, cujo contrário nós sabemos, porque uns recebem ajuda e outros não, ainda que a tanto hajam mester e também o mereçam, nem vem tal aiudoiro per caso de acontecimento, que então seria o proveito mais duvidoso que certo, do que a experiância nos mostra o contrário. E pois aqueste acto devem fazer nom é natural nem casual, convém que seja voluntarioso, tendo sua nascença em o querer da vontade», posto o que caracteriza mais uma vez a dimensão intelectualista do acto voluntário:

«E porque a vontade não pode a cousa desejar de que primeiro não tenha conhecimento, convém que primeiramente conheça o falecimento e a cousa com que lhe há-de acorrer, e então queira, e depois tomando intenção determinada para prestar, começe sua obra.» (*VB* 539)

O texto fecha um ciclo pois nos remete para o sentido ético do conceito de intenção, na sua acepção mais geral de «intentio finis». De facto, como das palavras do autor se pode concluir, a intenção é originada no acto da vontade guiada pelo entendimento, que investiga os meios conducentes a uma determinada finalidade. Nesse sentido, a intenção, tal como decorre da última frase do texto citado, significa a acção de um agente dotado de vontade, tendo em vista um fim determinado, cujos meios conducentes são investigados pelo entendimento.

Ora, como já vimos no ponto anterior, a natureza não tem intenção, e quanto ao acaso, dele não podemos dizer que persiga um fim investigado pelo entendimento e perseguido pela vontade. O acaso, não escapando embora à razão infinita de Deus, escapa à razão finita do homem, pelo cruzamento de séries causais para nós independentes e imprevisíveis.

Por seu turno, a primazia do entendimento, da vontade e da intenção na definição do benefício abre portas para a relativização da importância dos bens materiais com que o outorgador beneficia o recebedor. O ouro, a prata e outras riquezas do mundo, ou por outras palavras, aquilo que se dá não é, propriamente falando, o benefício, pois são apenas coisas mediante o qual ele é feito, ou sinais por que é demonstrado. Também por isso o benefício dura para além da perda ou extravio da coisa outorgada. Os bens materiais e visíveis estão sob a alçada da fortuna e das variedades do mundo; já a causa formal do benefício, por invisível, permanece fora da sua jurisdição: «E assim não é benefício o que nós vemos, mas é cousa que mostra de fora a boa vontade que jaz escondida, em a qual o benefício é situado essencialmente.» (*VB* 552)

Nesta mesma ordem de razões se compreende a divisão hierárquica que estabelece entre os benefícios de acordo com os seus fins, nomeadamente a distinção entre o benefício proveitoso, cujo fim é acorrer às necessidades materiais de quem o recebe, e o benefício honroso, o qual tem melhoria sobre todos os outros. Enquanto o primeiro acorre às perfeições do corpo, o segundo premeia as perfeições da alma, e «sendo a alma melhor que o corpo, assim o galardão das suas perfeições tem melhoria sobre o galardão que por os bens corporais é outorgado (*VB* 557). Mas há ainda outra conclusão interessante no âmbito da concepção do conteúdo material dos benefícios como meros sinais, e portanto num plano de instrumentalidade. De facto, é certo que a doutrina do benefício se dirige em primeiro lugar aos senhores e príncipes, ou seja, aos despenseiros das riquezas do mundo, para acorrerem às necessidades dos que o não são, mas não é menos certo,

por maioria de razão, que a doutrina do benefício se dirige a todos os homens, mesmo aos que pouco ou nada têm para dar. Assim, os «servos» também podem e devem fazer benefícios aos que os governam e sobre eles têm «maioria», enunciando neste contexto a tese mais fundamental do personalismo cristão.

Entende com efeito o infante D. Pedro que por natureza todos os homens são iguais, ou seja, que «todos havemos huus começos e temos huu nascimento», independentemente das desigualdades acidentais ulteriores. Logo, deve concluir-se «que nem um é mais livre que outro senão o que tem direito e entendimento mais convenhável para receber boas ensinanças e virtudes» (*VB* 557).

A sujeição exerce-se apenas sobre o corpo e não sobre a parte mais digna da nossa natureza que é o espírito, e como é nele que o benefício encontra a sua essência, segue-se que todos os homens podem e devem dar benefícios. Neste particular, a primazia dos senhores mede-se apenas em torno da eficácia social, pois que a riqueza, sendo apenas um instrumento, é, também por isso, uma condição prática de valor inestimável, do ponto de vista da existência social dos homens.

Outro aspecto de relevante importância na análise da essência do benefício é o que distinguindo-o do acto constrangido ou da «necessidade natural» o aproxima da «bondade natural», como acima constatámos.

Estamos agora perante o tema da lei natural, sustentado na tese de que Deus outorga participação da sua infinda bondade a todas as criaturas racionais, inclinando-as por isso naturalmente a fazer o bem, razão por que a virtude é graciosa e em si mesma deleitável.

Sem prejuízo de mais minuciosa análise deste tema no capítulo dedicado à Filosofia Jurídica, cumpre fixar que a lei natural tem o seu fundamento na tese de que «Deus outorga participação da sua bondade a cada um, segundo que a natureza é dela recebedor. E pois as nossas vontades não somente recebem de Deus perfeição para serem boas, mas ainda para fazerem o bem» (*VB* 568). Deve notar-se que estamos de novo em presença do tema da escala dos seres, ou hierarquia dos entes, pois essa participação a que se refere exerce-se em graus diversificados, de acordo com o nível que cada criatura ocupa nessa mesma escala.

Por sua vez, a lei natural tem ainda uma conotação originária e inalienável, por ser «fundada em as bondades que nosso Senhor nos outorgou em a criação», razão por que é comum a todos os homens. A este respeito, chega mesmo a citar a célebre frase de S. Paulo, na qual assenta a possibilidade de diálogo entre o mundo pagão e o mundo cristão, bem como a tese da indesculpabilidade do paganismo: «Por isto, os gentios não tendo lei, naturalmente faziam o que a lei mandava.»

É pois em virtude desta universal e natural bondade de todos os homens que, mesmo os que escolhem o caminho do mal «dentro em si naturalmente a louvam»,

vendo-se que mesmo os que «andam envoltos em muitas malezas, naturalmente desejam ter fama de bondade», ou achar razões que justifiquem as suas torpezas, «em que parece que a bondade inclina os homens para usarem dela», confirmando afinal a tese já acima enunciada de que mesmo os que ajem mal o fazem em vista de algo que «parece bem».

Podemos então compreender que o infante possa dizer que o homem bom «é obrigado por sua natureza» a outorgar benefícios. Simplesmente, a natureza de que agora se fala não é mais a que acima fixámos, mas a natureza racional. Trata-se, diz o infante, de acabar a perfeição a que nos inclina a natureza racional, sendo certo que cada coisa é tida a fazer aquilo que a sua virtuosa natureza requer, e como todos nos amamos naturalmente, «devemos acorrer em nossas necessidades», porque a isso somos naturalmente inclinados, recebendo em troca a proveitosa deleitação de quem sente a plenificação crescente do seu próprio ser.

Cumpre pois fixar que o ponto culminante da doutrina do benefício radica na sua natureza moral e sobretudo no acentuar de uma cadeia de mútua dependência, em virtude de falecimentos vários, aos quais os homens acorrem. A partir daqui, estão criadas as condições necessárias para analisarmos a questão da organização social no pensamento de D. Pedro, articulando o plano ético com o plano político.

Em todo o caso, uma conclusão pode desde já ser tida em conta na análise deste tema: a de que as relações entre os homens, neste caso as relações entre senhores e súbditos, assentam menos na tecnicidade dos códigos jurídicos do que no amor que as criaturas naturalmente se devem, em virtude da participação que Deus lhes outorgou da sua bondade. A questão é por isso muito mais ética do que propriamente política.

5. A filosofia política

5.1. A origem e a necessidade do poder

O quadro do pensamento político medieval gira em torno de três grandes questões, a saber: qual a origem, a natureza e a finalidade do poder?

Naturalmente que a resposta à primeira questão, a da origem do poder, condiciona as duas restantes, e aqui D. Pedro não se afastou do texto de S. Paulo, em que o Apóstolo defende a origem divina de todo o poder, de acordo com a expressão tantas vezes repetida pelos teóricos desta época «non est potestas nisi a Deo» (não há poder que não venha de Deus).

Por sua vez, o infante, porventura mais disciplinado pelo pensamento de S. Tomás de Aquino, não se deixa cair nas ambiguidades em que se debateu Frei Álvaro Pais, nem força o pensamento de Santo Agostinho na linha do chamado agostinismo político, que negava ao Estado uma justificação e uma legitimidade baseada no direito natural.

Para D. Pedro, se o homem não tivesse pecado, ou seja, no estado de inocência, haveria sempre um poder directivo. Pelo contrário, tendo o homem pecado, e, portanto, no estado de natureza corrupta ou decaída, gerou-se um tipo de poder no sentido de «domínio servil».

Assim, com base no pensamento de S. Tomás de Aquino, expresso na nonagésima sexta questão da *Suma Teológica* (*Sum. Theol.* I, q. 96, a. 4), a tese comum aos filósofos portugueses da Idade Média, como também do Renascimento, é a de que antes do pecado haveria apenas um poder directivo, mas depois do pecado foi o homem anteposto a outro homem pela ambição de dominar, tornando-se necessário um poder legítimo que assegurasse a justiça e a paz na sociedade dos homens, exercendo-se pela espada. Por isso, esse poder, sem infirmar a igualdade natural a todos os homens, legitima a submissão de uns e a maioria de outros que aos primeiros governam e dirigem, com sentido de abnegação e de serviço.

O poder, que geralmente designa por «senhorio», «é propriedade excelente que põe maioria em quem o tem em respeito de alguma sujeição que outrem suporta» (*VB* 593). No entanto, esta fase da sociedade dos homens refere-se a um segundo Estado, para concluir que se segue a um outro no qual tal senhorio não existiria.

Assim, fala-nos de uma primeira espécie de poder que existiria entre os homens, ainda que vivessem no estado de inocência, o qual diz respeito a seres livres que são regidos ou governados por outrem para se conservar melhor a comunidade. Do exercício desta primeira espécie de poder conclui-se que provém bem geral a todos e proveito pessoal a cada um.

Quanto à necessidade desta primeira espécie, aduz duas razões fundamentais, que encontrámos já expressas por Álvaro Pais. A primeira é de raiz aristotélica, remetendo para o início do livro da *Política*, em que Aristóteles proclama a natureza social do homem. Ora, compondo-se a sociedade de uma pluralidade de indivíduos ordenados para um fim, é sentença de Aristóteles, escreve o infante, «que um deles seja principal guiador que tenha regimento, nem pode ser acompanhável vida de muitos se alguns deles não guardarem principalmente o bem da comunidade. Porque segundo a direita razão, assim como muitas pessoas usam em desvairadas obras, por cobrarem muitos fins, assim convém que tenha de um fim, ao qual todos os outros são medianeiramente ordenados, uma só pessoa principal governança» (*VB* 593).

Julgo que o Infante se refere ao Capítulo VIII do Livro IV da *Política*, quando o Estagirita, ao dissertar sobre a organização da cidade e sobre a multiplicidade de funções necessárias à satisfação da existência dos cidadãos, entende que esse conjunto de funções não deve pertencer sem qualquer distinção a todos os cidadãos. As soluções seriam duas, diz Aristóteles: ou todos seriam agricultores, artesãos, magistrados e membros da assembleia, ou então cada função seria especialmente atribuída a alguns. A conclusão de Aristóteles é de que a promiscuidade de funções seria prejudicial ao Estado.

Trata-se no fundo de uma necessidade que visa a consecução de uma ordem geral tida como um fim, a qual se realiza através de fins medianeiros, que àquele se ordenam, pois como dissera também S. Tomás, no *De regimine pricipum*, se tal poder não existisse, cada homem agiria apenas de acordo com o seu interesse particular e como o interesse particular não se identifica imediatamente com o bem comum, a sociedade desagregar-se-ia sem a existência do poder político.

Daqui se segue que «houvera polícia em o primeiro estado dos homens, e fora senhorio em liberdade, ainda que o pecado não subjugasse o mundo».

A segunda razão aduzida não é menos fundamental, pois é ela que explica e fundamenta que sendo todos os homens iguais por natureza nem todos devam exercer o ofício de reger. De facto, sendo todos os homens dotados de razão, nem todos, mesmo no estado de inocência, teriam o mesmo grau de ciência e de sabedoria, pelo que seria desconveniente que não aproveitassem aos outros com o seu maior saber, «como bons despenseiros do benefício em muitos modos outorgado por Deus». Trata-se de um efeito da justiça e da santidade que então teriam todos os homens em que os bons e mais sábios, não por desejo de poder «mas por ofício de aconselhamento, têm maioria sobre os outros».

Quanto à segunda espécie de poder ou senhorio, as duas razões acima referidas mantêm-se, mas agora agravadas pela perda da inocência e pela iniquidade dos que escolhem o mal.

É esta a razão por que o senhorio se deixa de exercer entre homens livres: «E segundo respeito que tem o senhorio é em comparação de pessoas que são postas em tal sujeição, que convém que façam o que for proveitoso ao seu regedor, ainda que seja penoso a elas. E tal modo de senhorio não houvera se não houvéramos pecado.» (*VB* 594).

Temos assim enunciada a tese da origem pecaminosa da servidão, radicando no pecado a sujeição corporal de uns em respeito da maioria de outros. No pecado tem pois origem o poder que se expressa na escravatura e nas diversas formas de servidão. No pecado radica também a tristeza dessa condição de servidores, «vendo que outrem tão-somente há dele o proveito», «a qual não padecera se o pecado não fora».

No entanto, como era próprio da moral senequista que o infante segue sempre de tão perto, como o fez também, em tantos aspectos, o próprio Santo Agostinho, refere-se a estas duas espécies de senhorio como extremos em relação aos quais importa encontrar um meio termo, que não comporte a liberdade do primeiro, por não ser já possível no estado de natureza humana decaída, mas que não comporte os graus de servidão, como também de «nojo» e «tristeza» que encontramos na segunda.

Esse meio-termo é afinal o que se alcança pela doutrina do benefício, criando uma sociedade assente em relações hierárquicas de sujeição, mas amenizadas por uma atmosfera de familiaridade e bem-querença mútua, que se expressam pela outorga voluntária e liberal de um bem, e pelo correspondente acréscimo voluntarioso da lealdade do súbdito recebedor, gerando-se então uma «doce cadeia de benfeitoria».

Mas se esse laço moral emana da natural bondade do homem, importa considerar que a mesma «doce cadeia» é mais perfeita nas sociedades cristãs que nas pagãs, em virtude da perfeição da graça que ilumina a razão natural. Com efeito, faz-se directa referência à tese tomista de que a graça não contradiz a natureza mas a aperfeiçoa. Assim, «como viver em estado de maior polícia seja bem natural, segue-se que por fé, que é especial graça, recebe maior virtude» (*VB* 596). Por isso, entre os cristãos a obediência é mais firme, como também a mútua bem-querença, recebendo também maior firmeza a «ordenança direita do mundo».

A linha básica na qual se desenvolve e aprofunda esta concepção advém daquela que é porventura a chave-mestra para a compreensão da filosofia política medieval e renascentista entre os autores portugueses. Referimo-nos à concepção paternalista do poder que vemos percorrer as obras de D. Duarte, Álvaro Pais, Diogo Lopes Rebelo, Jerónimo Osório, Diogo de Sá e António Ferreira, para não falar do Padre António Vieira, como a seu tempo se verá.

O paternalismo régio, que está longe de ter a conotação pejorativa que ao termo actualmente se associa, desempenhou um papel moderador fundamental que viria a ser excluído com as concepções mecanicistas do Estado. Tem subjacente a tese de que o rei é pai e tutor dos súbditos, não obviamente um pai perverso, mas um pai que ama, educa, aconselha, proteje e defende os súbditos acima dos seus interesses ou comodidades pessoais.

Como disse Martim de Albuquerque (1), o paternalismo régio permitiu superar a concepção estritamente jurídica e tecnicista das relações senhor/súbdito, amenizando-as pela afeição do príncipe, a que corresponde a confiança obedien-

(1) Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa, s/d, pp. 139-140.

te e a lealdade dos que lhe estão sujeitos. Por isso, sublinha ainda o mesmo autor, para bem se compreender a filosofia política desta época é necessário colocar o conjunto das suas regras constitutivas nesta atmosfera de veneração e familiaridade, captando menos a sua lógica interna do que o seu imenso poder afectivo, porque não se trata tanto de um sistema de ideias como de um universo de sentimentos.

A referência explícita à concepção paternalista do poder régio surge-nos no Capítulo IX do Livro II, em que o infante proclama que «os príncipes são padres dos seus próprios súbditos», prolongando-se noutro texto ao explicitar a substância da tese: «E enquanto o príncipe os governa por amaivosos e brandos freios, todos têm uma vontade, e mantendo lealmente a obediência, acrescentam sua fortaleza por tal maneira que não podem ser vencidos, nem padecer desventura.» (*VB* 595)

No alvor dos Descobrimentos e da abertura do mundo em que o país se lançou com pouco mais de milhão e meio de habitantes, a tese do infante pode bem ser tida entre um dos factores que explicam a força e o extraordinário dinamismo com que vivemos essa nossa idade de ouro.

Outro aspecto em que a mesma tese se revelará importante é o da ausência de especificação concreta do pacto de sujeição, que é aceite e invocado globalmente, sem referência a normas específicas para além das mais gerais de protecção, obediência e lealdade, como veremos já no ponto seguinte.

5.2. *A concessão do poder por Deus aos homens*

A tese paulina de que todo o poder tem origem em Deus avança uma explicação em abstracto para a questão. No entanto, interrogavam-se os filósofos medievais sobre o modo ou modos pelos quais o poder é transmitido de Deus aos homens.

Neste contexto temos a considerar as duas possibilidades, já enunciadas no ponto dedicado a Álvaro Pais: ou o poder é transmitido directamente por Deus ao soberano; ou através de um medianeiro.

Por sua vez, esta segunda tese comporta duas possibilidades: Deus transmite o poder ao rei ou imperador através do Papa; Deus transmite o poder através do povo e da comunidade.

Em conjunto estamos perante três possibilidades, cada qual com consequências diversas, mas que facilmente se antevêem. Com efeito, historicamente falando, a tese da transmissão directa esteve sempre presente nas concepções absolutistas do poder tal como as veremos, entre nós, até à apoteose do Estado

absoluto com D. José I. As teses da mediação papal, que vimos defendida por Álvaro Pais, favoreceram as concepções hierocráticas do poder e, sobretudo, foram responsáveis por parte considerável da indefinição de fronteiras entre o poder régio temporal e o poder régio espiritual. A tese da mediação popular, expressa na fórmula célebre «omnis potestas a Deo per populum», foi das que mais contribuiu para uma concepção do poder baseada na ideia de pacto de sujeição *(pactus subjectiones)* tantas vezes traduzida, como sucede com D. Pedro, pela tese do consenso dos povos *(hominum consensu).*

No fundo tratava-se de uma conciliação entre a tese da origem divina do poder e a doutrina dos jurisconsultos romanos. Todavia, a ideia da soberania popular foi também muitas vezes defendida pelo papado, pois servia conjunturalmente os seus interesses na luta dos papas contra o absolutismo dos reis. Foi o que sucedeu no período posterior à reforma protestante na Europa moderna em que os mestres jesuítas, nomeadamente Suarez, se mostraram acérrimos defensores da soberania inicial da comunidade, chegando mesmo a aceitar, mais ou menos veladamente, a legitimidade do tiranicídio.

Não deixa de ser interessante verificar que, num cômputo histórico do nosso período medieval e renascentista, a tese da mediação popular tenha encontrado um número muito elevado de defensores entre os nossos jurisconsultos, embora não obnubilasse a tese da mediação papal, claramente consignada na bula *Manifestis Probatum,* em que o papa «confirma e concede, em virtude da apostólica autoridade», a D. Afonso Henriques e seus herdeiros, o Reino de Portugal.

Aliás, um dos autores por vezes invocados em defesa da mediação popular era Tomás de Aquino, nomeadamente quando defendeu que o poder político, embora tendo origem em Deus, radica na sociedade civil, que no entanto o não pode exercer em conjunto. Daí que se inferisse que o exercício do poder tinha o seu fundamento no acordo do corpo social.

Neste vasto contexto, o pensamento de D. Pedro inclina-se para a tese da mediação popular, referindo-se claramente ao consentimento dos povos, bem como ao princípio geral de um pacto de sujeição. Para D. Pedro, no início, os reis alcançaram o poder porque «mereceram ser recebidos por principais daqueles a que faziam proveito». A razão desse merecimento radica no aconselhamento e nas ensinanças aos súbditos «para que melhor mantivessem suas vivendas», na defesa perante os inimigos externos e na punição das injustiças, dizendo o infante em reforço desta tese: «E por este cuidado que eles têm, outorgou-lhes o povo obediente sujeição, fazendo vassalagem porque é obrigado a lhe manter lealdade.» (*VB* 594)

Mas em muitos outros momentos se lhe refere também, de que importa destacar sobretudo dois. O primeiro em que, referindo-se à obrigação dos reis em

promoverem o bem comum, diz que «por esto lhes outorgou Deus o regimento e os homens consentiram que sobre eles fossem senhores». O segundo, em que no contexto mais vasto da concepção paternalista, afirma: «E imaginando o que é verdade, que é [o rei] natural tutor de seu povo, não usará [o rei] de crueldade com aqueles que para sua defensão *lhe deram a espada.*» (*VB* 616)

Mas se o pai do infante fora um rei eleito, o mesmo não sucedia com seu irmão, o rei D. Duarte, a quem oferece a obra. Sucede, de facto, que na doutrina dos defensores da eleição e mediação popular, ela se exercia no início com a escolha dos primeiros príncipes seculares, dando lugar a sucessão por linha directa. Assim, a nova eleição apenas teria lugar, como sucedeu nas Cortes de 1385, quando esta linha de sucessão directa se quebrasse. Em todo o caso, as cerimónias de juramento e aclamação dos nossos reis, em que estes juravam respeitar os direitos adquiridos das comunidades, funcionavam como tácito consentimento dos povos.

É pois o povo, ou melhor, a comunidade quem outorga a espada, quem consente, e quem presta vassalagem, de que se segue obediência e lealdade, estabelecendo-se assim um pacto. No entanto, não deixa de ser interessante verificar, como refere Martim de Albuquerque [1], que se a maioria dos jurisconsultos portugueses se pronunciou, nesta época, pela tese da mediação popular, poucos são os que se referem à natureza e valor jurídico do acto pelo qual se realiza o «consensus» ou a «translatio imperii».

D. Pedro não é muito claro sobre estes temas, mas, ainda assim, da leitura dos seus textos fica-nos a impressão de que não admite a revocabilidade do acto, tal como sucede também com Álvaro Pais, preferindo invocar o princípio de que quem desobedece ao príncipe desobedece a Deus, por não haver poder que não venha de Deus, tal como proclamara S. Paulo.

É o que se pode concluir do texto em que se refere ao valor da obediência entre os cristãos, no qual ecoa a tese de Santo Agostinho segundo a qual é preferível a revolta interior das almas do que a sua manifestação externa em revolta, como sobretudo do conteúdo do Capítulo II da primeira epístola de S. Pedro (I Petr. II, 18), que o infante cita explicitamente e converte em palavras suas: «Sujeitos sede, em todo o temor, aos senhores, nem tão-somente aos bons e virtuosos, mas ainda aos revesados, e quem sofrer injúrias em aquesto, havendo paciência, achará graça em a presença de Deus.» (*VB* 596) Não é porventura inócuo referir que este mesmo texto do fundador da Igreja de Roma é citado por S. Tomás de Aquino no capítulo sexto do *De regimine principum*, ao proclamar também a ilegitimidade do tiranicídio.

---

[1] Martim de Albuquerque, *op. cit.*, p. 42.

Portanto, mesmo tendo sido os povos a conceder aos reis o direito de sobre eles governarem à luz de um pacto que obriga ambas as partes, não devem os povos revoltar-se nem desobedecer aos reis que o não respeitam.

Os argumentos do infante, neste caso, parecem-nos ser idênticos aos de Álvaro Pais. Aliás, fica por esclarecer qual era para D. Pedro o papel do papa nessa eleição, nomeadamente se poderia ser eleito um rei que não merecesse o consenso do papa ou contra o qual o papa se manifestasse, aspecto que, como vimos, foi bem esmiuçado por Álvaro Pais. Em todo o caso, estamos em crer que essa possibilidade não seria aceite pelo infante, como também o não era para o Doutor João das Regras, como se depreende do seu discurso perante as Cortes, relatado por Fernão Lopes.

Assim, tal como fizera Álvaro Pais, o infante recorre à expressão de S. Tomás a que já aqui nos referimos, segundo a qual a «graça não contraria a natureza mas aperfeiçoa-a». Quer isto dizer que a doutrina política nas sociedades cristãs não fica restringida aos princípios de ordem estritamente jurídica, que regiam as sociedades pagãs. Por isso escreve D. Pedro: «A obediência per que os sujeitos são ordenados aos príncipes é mais firme entre os cristãos por azo da fé que entre as outras gentes», donde retira a mesma conclusão de Álvaro Pais, dizendo que se todo o poder tem origem em Deus e se todos os poderes são por ele ordenados, como dissera S. Paulo, «segue-se que quem resiste ao príncipe faz resistência à ordenança de Deus» (*VB* 596).

A razão deste facto resulta por isso, em boa medida, de uma falta de diferenciação nítida, nesta época, entre a esfera da ética e a do direito natural, e por ela se explica que à excepção de João de Salisbúria, que no seu *Policraticus* (III, 15) defende abertamente o direito de os povos matarem os tiranos, a corrente dominante entre os pensadores medievais, entre a qual D. Pedro se integra, negasse tal possibilidade, como decorre aliás da condenação das posições assumidas no *Policraticus* pelo Concílio de Constança.

Aliás, a questão da tirania não ocupa muito espaço no pensamento do infante, preferindo este dissertar sobre a superioridade moral dos senhores. Com efeito, o cristianismo deu voz ao princípio clássico de que é lei natural que os mais sábios e prudentes acedam aos mais altos cargos, situando a legitimidade do governo no merecimento dos dignitários, como defenderam Platão e Aristóteles. Assim também para D. Pedro, pois defende com toda a clareza que aos príncipes e senhores cumpre reger a comunidade por serem mais sábios e mais prudentes. Neste contexto, defende que os príncipes e senhores «são mais chegados a Deus que os outros homens» (*VB* 578).

À primeira vista a tese é surpreendente por se distanciar do princípio da igualdade de todos os homens perante Deus. No entanto, o que se pretende dizer é que esta maior proximidade não se deve entender nem em «estado natural» nem em «estado espiritual», mas sim em «estado moral».

De facto, considerando o estado natural dos homens, todos são iguais. Por seu turno, a noção de estado espiritual e a sua distinção perante o estado moral afigura-se fundamental, até do ponto de vista de uma distinção entre o cristianismo e o pensamento clássico, pois diz o infante que, considerando o estado espiritual, cada um é mais perfeito consoante mais ama a Deus. No fundo encontramos aqui a tese de que o primado pertence à caridade, não sendo esta fruto exclusivo da sabedoria, mas da graça que Deus generosamente derramou sobre todos os homens. Contrariamente, no pensamento grego vemos a Ideia dirigindo o Bem, culminando no primado absoluto da Sabedoria e no seu domínio sobre todos os aspectos de consideração da vida humana.

No entanto, no que ao regimento da comunidade diz respeito, o «estado moral» ganha primazia, até pela complexidade e pela tecnicidade própria do ofício de governar, à qual se refere já no final da obra, quando cita o exemplo daqueles que por falta de regimento, posto que muito trabalhem, «vivem como bestas» (*VB* 657). Não desconhece por isso a célebre sentença de Platão na *República*, pois considera verdadeiro «o dizer do filósofo Platão, alegado em o livro da vida filosofal, onde é escrito que então se deve chamar bem-aventurado e glorioso o mundo, quando reinarem os sabedores, por guisa que a sabedoria e o real poderio sejam muitos em uma só pessoa» (*VB* 614).

O maior grau de perfeição dos príncipes, no plano da virtude, assume-se assim como um tópico verdadeiramente nuclear em todo o discurso político medieval, bem como no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*.

5.3. *O poder e o saber*

Partindo do tópico acima referido, vemos que D. Pedro assenta o exercício do poder e o regimento da comunidade num fundamento ético.

Tal como vimos neste volume, em todos os autores que se debruçaram sobre a questão ético-política, também para D. Pedro o poder tem origem em Deus, apresenta um fundamento ético, e tem uma finalidade eminentemente espiritual, pois destina-se a encaminhar os homens para Deus, ao nível dos assuntos temporais, o que se obtém mediante a criação de condições de justiça, na qual possa assentar a paz social.

Por isso, atendendo ao fundamento ético do poder temporal e, por outro lado, ao princípio proclamado pelo infante de que «príncipe e sabedor sejam uma cousa só», importa agora definir o que se entende por sabedor, pois veremos que se integra no conceito mais vasto de cultura como quadro de aperfeiçoamento do homem, transformando-o num ser douto e bom.

São muito ricas e interessantes as considerações sobre este assunto que encontramos no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, nomeadamente quando se diz que «não é sabedor o que por ser letrado melhor pode chilrar, mas o que em suas obras mais usa de razão» (*VB* 614). Trata-se no fundo da distinção entre o meramente erudito e o verdadeiramente culto, entendendo a cultura como a luz da razão que ilumina e orienta a vontade para fazer e praticar o bem, ou por outras palavras, entendendo a cultura como o horizonte da felicidade do homem.

Estamos agora perante aquele que é porventura o mais interessante aspecto do pensamento e da acção do infante D. Pedro como conselheiro de seu irmão, o rei D. Duarte, pela extraordinária ênfase que sempre colocou no valor da cultura como índice mais fundamental da felicidade dos povos e da magnanimidade e riqueza das nações, aspecto que desenvolve não apenas no livro que temos vindo a analisar mas também na denominada *Carta de Bruges*.

É no regimento das comunidades, mais que em qualquer outra situação, que a ausência da cultura maiores danos provoca, razão por que considera ser «cousa necessária de se tirar a ignorância por estudos continuados, os quais deve suportar qualquer senhorio que os pode manter, ordenando Universidade solene, em que os sabedores que são os olhos da comunidade, vivendo em exercícios escolásticos, considerem todas as coisas per suas artes» (*VB* 614), à semelhança dos colégios e universidades de Paris e Oxford.

O infante referia-se aqui à sua luta pela formação entre nós de um clero esclarecido e culto que pudesse ocupar-se também do auxílio às tarefas de administração do Estado, como vinha aliás sucedendo desde o século V na Península. A esses devem os cavaleiros ajudar e também defender, recebendo em troca a perpetuação dos seus feitos gloriosos pela custódia das letras, posto o que enuncia o exemplo das grandes nações ou impérios do mundo, fazendo emanar a sua grandeza do valor da cultura e da filosofia: «Por isso, o grande senhorio do Egipto, enquanto em ele viveram sabedores, foi nomeado. E o império da Grécia cobrou o mundo com filosofia. E os romanos por estudiosos senadores conquistaram terras. E a França enquanto prezou os entendidos teve poderio. E o reino da maior de todalas ilhas com ajuda de sabedores gançou prezada fama.» (*VB* 615)

Foi este espírito aberto aos exemplos do mundo que tornou o infante D. Pedro num símbolo importante nos grandes debates sobre os dramas de alternativa da nossa história. Surge-nos aqui um homem enriquecido pela viagem, pelos exemplos dos centros de cultura do mundo da época, capaz de dizer que não foram os exércitos de Roma que construíram o império e unificaram o mundo de então, mas os seus estudiosos senadores, que não foram os exércitos de Alexandre que celebrizaram a Grécia, mas sim os seus filósofos.

É a esta batalha pela cultura que se entrega na *Carta de Bruges*, embora devamos sublinhar que Portugal, em matéria de instituições de ensino, não era nesta altura o reino das trevas. Bastaria para tanto lembrar as esclarecedoras páginas publicadas no *Chartularium Universitatis Portugalensis*, onde se documenta o esforço da corte e do clero na criação de um *Studium Generale*, e, portanto, a mobilização de importantes estratos da sociedade portuguesa do século XIII em torno de um projecto de Cultura. É o caso da petição feita ao Papa, em 12 de Novembro de 1288, por importantes sectores do nosso clero, para pagarem com as rendas dos seus mosteiros e igrejas o salário dos mestres e doutores do Estudo Geral de Lisboa, por se considerar ser «mui conveniente aos sobreditos reinos e seus moradores um estudo geral de sciencias». É também o caso da carta do rei D. Dinis, onde o monarca reconhece a necessidade imperiosa de um Estudo Geral, a fim de «iluminar espiritual e temporalmente o mundo», concedendo à instituição um conjunto alargado de privilégios.

Aliás, são abundantes ao longo dos actuais doze volumes do *Chartularium* as sucessivas cartas dos nossos reis, de D. Dinis a D. Manuel, confirmando ou ampliando os privilégios que os seus antecessores haviam concedido à Universidade.

Em todo o caso, nada disto retira o alto mérito à iniciativa do infante D. Pedro, aconselhando seu irmão a ilustrar o reino, criando colégios onde o clero se pudesse ilustrar e, a partir daí, iluminar os seus súbditos.

Para esse efeito reclama a fundação, em cada igreja de Lisboa, de um colégio, ordenado à maneira de Oxford e Paris, «e assi cresceriam os letrados e as sciencias, e os senhores achariam donde tomassem capelões honestos e entendidos» (*Carta de Bruges*, p. 8).

Entre as funções que privilegia, para além da de capelão, está a administração da justiça, uma das virtudes em que assenta a legitimidade do poder. Dos colégios cuja fundação propõe sairia um número bastante de oficiais de justiça, pois «quando alguns vos desprouvessem teríeis donde tomar outros, e eles temendo-se do que poderia acontecer, serviriam melhor e com mais diligência» (*Carta de Bruges*, p. 10).

Mas deste apelo à intervenção do rei na formação do clero passa à afirmação dos direitos do rei, no caso da administração de albergarias e capelas que a Deus pertencem. Tocava aqui o infante numa questão melindrosa ao longo de toda a nossa história, pois arrasta consigo a delimitação da fronteira entre o poder temporal e o espiritual, bem como a pretensão dos reis na administração dos bens temporais da Igreja. O infante limita-se a defender esse direito, em virtude «da autoridade do poderio que vos Deus deu», mas não entra na teorização desse difícil problema que tanto ocupou a pena de Frei Álvaro Pais.

Mas a *Carta de Bruges* tem ainda o interesse de conter uma descrição das quatro virtudes aplicadas ao governo do reino, da qual emerge uma crítica desempoeirada e corajosa ao que considerava serem os principais defeitos da nossa administração, sobretudo no caso da principal das virtudes que era a justiça.

Não deixa de ser interessante seguirmos algumas dessas críticas, pois em certos aspectos apontam situações que se revelaram constantes da nossa existência social ao longo da história. Veja-se o caso da «fortaleza», com que inicia a sua análise, a propósito da qual critica a tendência para o despovoamento das regiões, vendo-se que os que de uma terra são, se vão a outra, e os que estão fora não têm vontade de regresso, assim enfraquecendo o reino, pois na multidão das gentes assenta parte relevante da sua força.

Também a tendência para esquecer o principal em nome do acessório e para sobrecarregar o povo com trabalhos que não são essenciais, quando diz, nomeadamente, que «as obras necessárias são muitas vezes esquecidas e sobre as voluntárias se dá grande trabalho ao povo e se faz grande despesa». Segue-se a prepotência dos oficiais régios, impondo regimes de servidão e prestações constrangedoras, os «desordenados constrangimentos que lhes fazem vossos oficiais».

Aliás, a crítica à exploração desmedida do povo é por assim dizer o contraponto empírico à sublimidade ideal dos princípios que expusera no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, porque a realidade concreta da existência social do país mostrava o exagerado número de cortesãos e escudeiros, fazendo «tão grandes despesas que a terra o nom pode suportar»; o pequeno número de pessoas que se prestam a aprender um ofício, mesmo o de seus pais, com a esperança da vida quantas vezes ociosa nas casas de corte; as grandes despesas provocadas pelas deslocações da nobreza, pelo direito de pousada, em que ficam os lavradores depauperados.

Mas a principal crítica vai para a mais importante das quatro virtudes, aquela em função da qual governam os reis, pois foi por ela que Deus permitiu o poder. Referimo-nos certamente à justiça: «A justiça senhor, que é outra virtude, me parece que não reina nos corações daqueles que têm carrego de julgarem a vossa terra». Ora, tendo a justiça duas partes, a primeira determinando dar a cada um o que é seu, e a segunda dar-lho sem delonga, é nesta segunda que se concentra particularmente, lembrando o princípio de que, em muitos feitos, «aqueles que tarde vencem ficam vencidos» (1), tema que também encontramos no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*.

A feição fortemente crítica da *Carta de Bruges* termina num tom pessimista, ao dizer a seu irmão que eram tão grandes e claros os defeitos a corrigir, «que mais não cumpre escrever».

(1) *Ibid.*, p. 16.

OBRAS:

Livro da Virtuosa Benfeitoria, in *Obras dos Príncipes de Avis*, Porto, 1981.
Carta de Bruges, edição de Artur Moreira de Sá, Lisboa, 1952.

BIBLIOGRAFIA:

Manuel Paulo Merêa, «As teorias políticas medievais no "Tratado da Virtuosa Benfeitoria"», in *Estudos de História do Direito*, Coimbra, 1923, pp. 183-227.
Robert Ricard, *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, 1970.
Diamantino Martins, «O sistema moral na Virtuosa Benfeitoria», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 21, pp. 235-254.
— «O "De beneficiis" de Séneca e a "Virtuosa Benfeitoria"», in *ibid.*, vol. 21, pp. 255-321.
F. Elias de Tejada, «Ideologia e utopia no Livro da Virtuosa Benfeitoria», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 3, pp. 5-19.
VV. AA., *Biblos*, Vol. LXIX, Coimbra, 1993 (número especial dedicado ao infante D. Pedro. Contém ampla bibliografia).
Pedro Calafate, «O conceito de ordem natural no "Livro da Virtuosa Benfeitoria" do Infante D. Pedro», in *Metamorfoeses da Palavra. Estudos sobre o pensamento português e brasileiro*, Lisboa, 1998, pp. 21-30.
Francisco da Gama Caeiro, «Hermenêutica e poder no Livro da Virtuosa Benfeitoria», in *Dispersos*, Prefácio de Pedro Calafate, Lisboa, 1988, pp. 173-181.

Fernão Lopes não é obviamente um filósofo, um teólogo ou um canonista, mas sim um cronista genial. No entanto, ao longo das suas crónicas deparamo-nos com um conjunto de reflexões importantes para delimitarmos a questão da legitimidade do exercício do poder, bem como sobre as condições do bom governante, temas de inegável interesse no âmbito de uma filosofia política. Mais ainda, entre essas várias questões avulta a transcrição que faz, na *Crónica de D. João I*, das palavras do Doutor João das Regras, que constituem um dos momentos altos do pensamento português medieval sobre a transmissão do poder, e sobre o papel que nele desempenha a comunidade, capítulos que por si sós merecem uma menção neste volume.

Em primeiro lugar devemos destacar o interesse que desde logo nos desperta o prólogo da *Crónica de D. Pedro I*, que, tal como mais tarde o Mestre de Avis, é para Fernão Lopes o modelo do príncipe perfeito, o que já não sucede com D. Fernando, que, a despeito de muitas medidas justas que tomou, exauriu os tesouros do reino em batalhas e guerras escusadas, faltando às regras da prudência, e se recusou a ouvir o povo quando este desaconselhou o seu casamento com D. Leonor. Aliás, o governo de D. Leonor é caracterizado pelo cronista como o exemplo mais acabado da oligarquia em que uns poucos, descurando o bem comum, orientam o governo para servir os interesses próprios.

Segundo Fernão Lopes, dando expressão ao quadro comum entre os autores cristãos, o «real poderio foi estabelecido por serem os maus castigados e os bons viverem em paz» (*Crónica de D. Pedro I*, p. 3), mas não nos diz o autor se o poder existe apenas porque o homem pecou, e, portanto, para castigar os maus e garantir a concórdia entre os bons, ou se existiria mesmo no estado de inocência, como dimensão constitutiva da natureza social do homem.

No entanto, daquele objectivo primacial do poder real deriva necessariamente que a justiça é o seu suporte. É pela justiça que reinam os reis, sendo por falta dela

que o rei e os reinos se perdem. Por isso, «esta virtude he mui necessaria ao Rei e isso mesmo aos seus sogeitos, porque havendo no Rei virtude de Justiça fará leis por que todos vivam direitamente e em paz, e os sogeitos sendo justos cumprirão as leis que ele puser, e cumprindo-as não farão cousa injusta contra nenhum» (*Crónica de D. Pedro I*, p. 4).

Uma das notas de relevo dos textos de Fernão Lopes é a importância que atribui ao «poboo», pois acentua a existência de uma relação dinâmica entre o rei e o povo, não cabendo a este último o papel passivo de sombra ou imagem das virtudes reais. De facto, se em Álvaro Pais o papel do povo era extremamente reduzido, para não dizer quase nulo, em Fernão Lopes verifica-se o contrário. Não é apenas a integridade dos chefes que assegura a saúde dos vassalos e, portanto, a saúde do próprio reino, sendo fundamental que essa mesma integridade se verifique da parte do povo.

Não devemos no entanto exagerar o alcance das palavras de Fernão Lopes, porque o contexto em que o diz o faz sublinhar que o povo é justo na medida em que cumpre as leis justas do rei e lhe obedece, como se pode ler no seu texto: «A razão por que esta virtude é necessária nos súbditos é por cumprirem as leis do príncipe, ca as leis são regra do que os sujeitos hão-de fazer, e são chamadas príncipe não animado, e o rei é principe animado», acrescentando imediatamente que o «reino onde todo o povo é mau não se pode suportar muito tempo» (*Crónica de D. Pedro I*, p. 4).

Aliás, este enfoque é mais aprofundado quando diz que entre os dois, se a virtude da justiça é necessária ao povo, «muito mais é necessária ao rei», pois ele é a regra pela qual se fará a lei.

Esta última afirmação emana do que no capítulo anterior designámos como «personalismo régio», tema ao qual Fernão Lopes se refere em termos muito explícitos e claros. De facto, para o cronista, seguindo aliás uma tradição antiga comummente aceite pelos juristas, em ser a regra pela qual se elabora a lei, pode dizer-se que o rei é a alma da lei e «como a cousa com alma tem melhoria sobre a outra sem alma», segue-se que o rei «deve de ser de tanta justiça e direito», ou seja, deve cumprir ele próprio de forma mais profunda e excelente do que a própria letra da lei tudo o que a justiça e o direito consignam, dando afinal expressão à distinção entre o espírito e a letra operada por S. Paulo.

É por esta razão que duvidar se o rei deve ser justo significa duvidar «se a regra há-de ser direita; a qual se em direitura desfalece, nenhuma cousa direita se pode por ela fazer» (*Crónica de D. Pedro I*, p. 5).

Temos então que a justiça é o fundamento da monarquia, e que a vida do rei, o seu ânimo, a sua personalidade, o seu carácter, o modo como governa o seu reino interior são a regra pela qual a lei é transcrita e elaborada. O rei é muito mais

uma pessoa, no mais fundo sentido do personalismo, do que uma instituição, ou melhor, a pessoa do rei confunde-se de tal modo com o seu cargo que este reflecte a pessoa daquele. O contrário seria um reino com boas leis alicerçadas em maus costumes, «que era torpe cousa de ver». Fernão Lopes aflora aqui uma questão fundamental do pensamento político, que é no fundo a de saber se o rei está obrigado às leis que promulga, devendo conformar-se a elas.

Quando o cronista entende que o rei é a alma da lei — na sequência aliás de uma postulação clássica —, sendo por isso mais digno que ela, não está a afirmar que em virtude dessa maior dignidade a mesma lei o desobrigue. O entendimento deve ser exactamente o contrário, ou seja, o de que por virtude dessa maior dignidade o rei está também mais obrigado que os súbditos, embora não necessariamente no plano jurídico, mas no da consciência. Aliás, o correcto entendimento desta questão viria a ser expresso de modo sublime pelo nosso rei D. João II quando proclamava que «se o soberano he senhor das leis, logo se fazia servo delas, pois lhes primeiro obedecia».

No entanto, a preocupação que Fernão Lopes muito enfatiza é a das condições dos destinatários das leis, pois o exemplo da conduta dos reis, sendo condição importante, não garante por si só a recta conduta dos vassalos, dado que o povo não é uma massa inerte onde o rei se projecta como modelo.

É isto que permite que, quando o rei ou a rainha não ajam de acordo com a justiça e o direito, o povo contra eles se revolte, em vez de se rever na injustiça do exemplo dos seus chefes, ou de se remeter a uma atitude de mera resistência passiva. Foi de facto o que sucedeu quando o povo apoiou o Mestre de Avis no assassínio do Conde Andeiro e lhe jurou apoio contra os desígnios de D. Leonor e do rei de Castela. Esse é aliás o núcleo temático da *Crónica de D. João I*, relatando o modo «como o poboo de Lixboa o tomou primeiro por seu regedor e deffensor, e depois outros alguns do reino» (*Crónica de D. João I*, p.3). Poderia dizer-se que estamos perante a crónica de uma rainha que não foi justa e virtuosa, tendo-se salvo o reino pela virtude de D. João I, e sobretudo pela virtude do povo e da comunidade que o elegeu.

São extremamente significativas as múltiplas passagens em que o «povo» se assume como protagonista principal de toda a trama histórica na *Crónica de D. João I* de Fernão Lopes, avocando a si o direito de eleger o rei de Portugal, não aceitando a autoridade de D. Leonor. Repare-se nas palavras que põe na boca do povo de Lisboa, em que alvoroçando-se as gentes disseram: «Que temos de fazer com enviar recado à Rainha, nem pôr em isto mais longa tardança? Vamos ao mestre, e peçamos-lhe afincadamente que seja sua mercê em toda a guisa tomar carrego de defender esta cidade e o reino; e nós o serviremos com os corpos e haveres, e lhe daremos tudo quanto temos: e assim farão todos os outros do reino que verdadei-

ros portugueses forem; e não curem de enviar mais recado à Rainha, nem da resposta que lhe há-de mandar» (*Crónica de D. João I*, p. 52).

No entanto, não é menos certo que as falas do povo de Lisboa ao mestre se fazem na estrita intenção de respeitar o direito. É o que sucede quando «o poboo assi levantado, posto em trabalho de fallar», pediu ao mestre de Avis que não abandonasse o reino às mãos de D. Leonor e do rei de Castela: «Então chegaram a ele pedindo-lhe por mercê que os não quisesse desamparar deixando eles e o reino todo, que com tanto trabalho fora ganhado pelos reis de onde ele vinha, em poder dos Casteläos [...] e que ficasse na cidade, ca eles o queriam tomar por senhor, que os regesse e mandasse em toda cousa. E se porventura o Infante D. João viesse e o reino lhe pertencesse por direito, que o tomariam por rei, de outra guisa não» (*Crónica de D. João I*, p. 42).

Ou seja, se se provasse que o Infante D. João, preso em Castela, era o legítimo herdeiro do trono, à luz do princípio da sucessão hereditária, o povo teria de o aceitar por rei, caso contrário concluir-se-ia que o trono estava vago, pois se quebrara a cadeia directa de sucessão, pertencendo então a escolha ao povo.

Esta é a base de toda a argumentação do Doutor João das Regras que Fernão Lopes relata pormenorizadamente nos capítulos finais da *Crónica de D. João I*. Diz com efeito João das Regras, depois de equacionar as complexas relações familiares dos membros da coroa que os impediam de reivindicar a legítima sucessão: «Eu quero mostrar por vivas razões e direito que estes reinos são agora vagos livremente de todo; e nenhum dos que nomeei não devem nem podem suceder e eles, posto que a alguns pareça o contrário» (*Crónica de D. João I*, p. 395). Isto disse João das Regras em cortes, mas o mesmo disse ao mestre ao procurar convencê-lo: «Senhor, eu ei assaz trabalhado por mostrar por vivas razões e direitos que estes reinos são vagos de todo e a eleição deles fica livremente ao povo» (*Crónica de D. João I*, p. 412), baseando-se na quebra da linha de sucessão legítima, a qual fora inclusive confirmada pelo papa, que recusou legitimar as anteriores pretensões de D. Pedro I.

Já a respeito do papel da Igreja e do papa na eleição dos reis pelo povo, entende João das Regras que «por razão e direito» não é possível atender as pretensões do rei de Castela à sucessão do trono de Portugal, pois que este tinha posto em causa a unidade da Igreja, rasgando «a vestidura do Senhor», referindo-se ao manto que cobria o corpo de Cristo quando morto, símbolo místico da unidade da Igreja de Roma, na medida em que se pusera ao lado dos cismáticos.

Entregar o trono a Castela seria o mesmo que eleger um «mouro ou algum outro infiel fora da fé», não sendo legítimo eleger rei um homem fora das fronteiras espirituais da cristandade, sendo certo que «dizem os direitos que em pecado e maldade de pagão vive qualquer que afirma que é cristão e à fé apostólica despreza obedecer».

No fundo, trata-se de reconhecer a primazia da igreja em tudo o que respeita à vida do homem sobre a terra. O papa tem «jurisdição e poderio» sobre todos os homens, mesmo sobre os infiéis, ainda que no caso destes se trate de uma jurisdição de direito e não de facto, dele não podendo nem devendo nenhum homem desviar-se «nem quanto a Deus nem quanto ao mundo, pois que comprido poder há sobre a terra».

Sendo todos os homens filhos de Deus, e sendo o papa, cabeça única da igreja, o seu vigário na terra, segue-se, diz João das Regras, que quem o despreza, despreza o próprio Jesus Cristo «cujas vezes tem». Nesta conformidade, entende que todas as leis temporais devem estar conformes com a lei de Deus e com os «mandados da Igreja», pois que «mais devemos obedecer a Deus que aos homens» e nenhuma lei se pode dizer lei se nela se não verificar e referida conformidade.

Estamos como se pode facilmente constatar perante a espiritualização do poder régio temporal, pois que a sua finalidade última se confunde com a finalidade do poder espiritual do papa, e como este cabe ao papa de forma eminente, assim o poder temporal, na sua esfera de execução própria, deve estar em conformidade com a lei divina.

Das suas palavras parece poder inferir-se que, tal como Jesus Cristo, que foi rei e sacerdote, assim também o papa « afora pecado, pode todas as coisas sobre a terra assi como Deus», razão por que mais lhe devemos obediência que aos reis, em virtude do «poderio e jurisdição» que tem sobre todos os homens. Mais ainda, o poder temporal dos reis não pode ir contra a unidade fundamental da Igreja, «a qual não recebe em si departimento».

Assim, uma lei contrária aos desígnios da unidade da Igreja e aos preceitos do poder espiritual do papa não pode considerar-se verdadeira lei, podendo os homens subtrair-se à sua autoridade em favor da autoridade superior do papa. Por isso termina João das Regras: «Pois havermos nós de tomar cismático infiel herege por nosso rei e senhor, que o direito e o nosso senhor o Papa defende! — Não queira Deus que tal erro passe por nós» (*Ibid.*, p. 410).

Aliás, estas considerações de João das Regras foram decisivas para convencer os fidalgos presentes nas cortes, pelo que no final «foi entre eles determinado, por mansa e pacífica concórdia, de todolos grandes e comum povo, uma virtuosa e final intenção, convém a saber: que elegessem rei» (*Ibid.*, p. 419).

As palavras de João das Regras constituem um dos mais significativos momentos — embora longe de ser o único — da afirmação da tese da mediação popular, confirmada posteriormente pelo relato de Fernão Lopes, pois que após a eleição foram todos os participantes nas cortes junto do mestre, pedindo-lhe que consentisse em tomar para si o nome, a dignidade e a honra de rei, «tomando carrego de defender os reinos, ca para ele os tinha Deus guardados, que esto assi

ordenara», ao que o mestre respondeu, dizendo «que ele dava a Deus muitas graças e lhe era mui teudo de lhes poer em coração e vontade de o haverem de eleger para tão alto estado» (*Ibid.*, p. 422).

Nestas palavras atribuídas ao nosso rei D. João I pode ler-se um dos princípios fundamentais da ideia da soberania inicial do povo, em que este se assume como *instrumentum* da divindade, no sentido de ser por esta inspirado, ou, como era a fórmula mais canónica tantas vezes repetida pelos doutores medievais: *«populo faciente et Deo inspirante»*.

No segundo volume desta obra teremos oportunidade de ver que quando a teoria da soberania popular se transformou na doutrina oficial da Igreja, sobretudo no período da contra-reforma, o exemplo das cortes de 1385 e da eleição de D. João I será insistentemente invocado com o intuito de o fundar no direito pátrio.

Em todo o caso, a tese da soberania inicial do povo não deixava de poder fundar-se na escolástica, mais propriamente em S. Tomás de Aquino que a pressupõe, como já vimos nos pontos dedicados a Álvaro Pais e D. Pedro.

Há ainda um aspecto digno de relevo nas palavras de João das Regras que acima citámos. Referimo-nos aos momentos em que considera que «mais devemos obedecer a Deus que aos homens» e que uma lei desconforme aos desígnios de Deus e do seu representante na terra é uma lei injusta, pelo que se não pode considerar verdadeira lei.

Estas duas afirmações foram determinantes na doutrinação portuguesa sobre o direito de resistência. De facto, a primeira afirmação, que é aliás uma transcrição dos *Actos dos Apóstolos* (5, 29), serviu muitas vezes como fundamento do direito de desobediência aos tiranos ou às leis consideradas injustas, pois que, como vimos, uma lei injusta não é uma verdadeira lei, pelo que não deve ser obedecida.

OBRAS:

Crónica de D. Pedro I, Barcelos, 1994.
Crónica de D. João I, Barcelos, 1994.
Crónica de D. Fernando, Barcelos, 1994.

BIBLIOGRAFIA:

Luis de Sousa Rebelo, *O Poder Político em Fernão Lopes*, Lisboa, 1989.
Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa, s/d.
Manuel Paulo Merêa, «A ideia de origem do poder popular nos escritores portugueses anteriores à Restauração», in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. II.

Capítulo Três

Diogo Lopes Rebelo

Pedro Calafate

Diogo Lopes Rebelo, também conhecido por Jacob Lupi, é um autor de finais do século XV, havendo até ao momento dados muito escassos sobre a sua vida. Sabendo-se que era português, ignora-se onde tenha nascido, havendo todavia informações seguras de que foi mestre de Gramática do Duque de Beja, futuro D. Manuel I, por ordem de quem foi estudar para Paris, provavelmente no ano de 1486, onde permaneceu cerca de oito anos até concluir o bacharelato em 1494. Foi a partir desse ano que iniciou a publicação das suas obras, a maioria das quais de conteúdo essencialmente teológico, nomeadamente *Fructus Sacramenti Pœnitentiœ*, o *Tractactus de Productionibus Personarum in divinis* e o *Liber de Assertionibus Catholicis e Apostoli Pauli.*

Entre as obras cuja análise nos interessa destacar neste volume conta-se essencialmente o *De Republica Gubernanda per Regem*, editado na última década do século XV, onde aborda as questões fundamentais que vimos estudando ao longo deste capítulo.

O primeiro aspecto a destacar neste âmbito é o de que para Diogo Lopes Rebelo o poder político é uma emanação necessária da razão, tendo por isso o seu principal fundamento no direito natural, comum por isso a todas as nações e não dependente de constituição alguma.

Em última como em primeira análise, a sua necessidade radica no princípio da conservação da vida, comum a todos os seres, que por isso se reúnem em sociedade. Cabe pois invocar o preceito aristotélico de que o homem é um animal sociável por natureza, de que emana o princípio da entreajuda, sem a qual a vida humana não poderia subsistir, sendo portanto «necessário que os homens, por natureza congregáveis, se juntem» (*GR* 57) (1) num quadro harmónico que dá guarida à divisão das tarefas, tal como no corpo humano em que cada órgão exerce a sua função com vista à conservação do todo.

(1) Referir-nos-emos à obra *Do Governo da República pelo Rei* com as iniciais *GR*.

Passando daqui à necessidade do poder político, o nosso autor entende que ele se torna imprescindível para reprimir os que pretendem perturbar e subverter a harmonia e boa concórdia que deve existir no corpo social. Portanto, refere-se a uma situação de perversidade de alguns. Todavia, páginas antes, tinha também considerado que o governo da sociedade, que consiste numa multidão de homens e mulheres, é, como acima dissemos, uma necessidade que emana do direito natural, a fim de que a sociedade não se extinga e pereça.

Assim, estamos perante dois níveis de consideração da questão que já encontráramos nos autores anteriormente estudados: o poder como realidade conatural ao homem e constitutiva da sua natureza; e o poder como realidade necessária após a queda e o pecado dos homens «para que os bons e os justos, levados pelo amor da virtude fossem premiados com honras e dignidades; os maus, os reveis, os desobedientes e os que querem perturbar a república, fossem retraídos do mal, com medo do castigo, e castigados, para nada disso cometerem, e os outros serem mais lentos na ofensa, pois que o castigo de um será o medo do outro» (*GR* 57).

Colocada a questão nestes termos, o problema que imediatamente se coloca é o das formas de governo, aceitando a divisão clássica de Aristóteles, mas enunciando de forma muito clara o primado da realeza e do governo de um só.

Os argumentos aduzidos são os mesmos que encontrámos em Álvaro Pais. O primeiro é de natureza metafísica, reenviando-nos para o primado da unidade sobre a multiplicidade. De facto, assim como na comunidade inteira dos entes tudo é regido por um primeiro ente ou primeira causa, a que chamamos Deus uno e verdadeiro, assim também a república se governará melhor amoldando-se ao exemplar divino.

Deriva daqui a ideia tantas vezes repetida pelos filósofos medievais de que o rei está para o seu reino como Deus para o universo, embora de modo diferente e com faculdades igualmente diversas, pois os reis não são seres divinos. O que no fundo se pretende enunciar é o princípio da superioridade ontológica da unidade sobre a multiplicidade, mais se aproximando os homens de Deus e melhor cumprindo por isso o fim último da sua existência se a ordem por que se regem em sociedade se aproximar da ordem definida pelo governo do universo pelo seu criador.

O segundo argumento é de natureza racional, apontando para o exemplo já clássico do corpo que dotado de uma só cabeça, governa a pluralidade dos órgãos, orientando cada um deles para o seu fim próprio, como condição de realização de um fim geral, para o qual todos a seu modo contribuem.

Todavia, é importante referir que neste apelo ao primado de um só, bem como à sua soberania indiscutível, Lopes Rebelo chama a atenção de D. Manuel para a extraordinária complexidade das artes de governar, e, por isso, embora a

autoridade resida toda na pessoa do rei, exige a prudência que este se rodeie de varões sábios, assumindo a humildade de se deixar aconselhar, mas que também saiba delegar as causas mais pequenas em funcionários que as conduzam à luz dos preceitos da justiça.

Mas se esta argumentação se desenvolve no plano da necessidade lógica, cabe perguntar no entanto pela origem do poder em concreto, ou seja, como recebe o soberano o poder, e como e por quem é ele alçado à dignidade de governar?

Sobre este assunto teremos necessariamente de remeter para o que já escrevemos no capítulo dedicado a Fernão Lopes, em que analisámos a tese da mediação popular, à luz dos princípios «*omnis potestas a Deo per populum*» e «*Populo faciente et Deo inspirante*», bem como para as referências feitas à filiação tomista deste princípio.

De facto, também para Diogo Lopes Rebelo o poder, considerado em abstracto, tem origem imediata em Deus, tal como escrevera S. Paulo; no entanto, o poder exercido pelo soberano não tem origem imediata em Deus mas sim na comunidade. Quer isto dizer que o poder tem origem imediata em Deus enquanto autor da natureza humana, a qual como já vimos é sociável, mas o poder que o soberano recebe tem origem imediata na comunidade que lho transfere, num acto de alienação do poder anteriormente detido.

Por sua vez, este acto de transferência, a que em concreto não se refere, consagra igualmente o princípio da hereditariedade, não sendo pois necessário proceder a eleição sempre que se dá a morte do soberano anteriormente investido. Escreve então Lopes Rebelo, no quadro mais vasto da análise da justiça como fundamento das monarquias: «Esta virtude é muitíssimo necessária ao rei, porque o poder judicial é inerente à dignidade real, e para o exercer foram os reis criados e investidos na república. Por isso, o povo inteiro, em tempos antigos, pôs à sua frente um rei, para o governar e lhe administrar a justiça. Além disso, dispôs que o parente mais próximo em estirpe daquele que escolheu para rei, e dele descendesse por via matrimonial legítima, depois da sua morte, legítima e canonicamente, lhe sucedesse no reino» (*GR* 87).

Estamos por isso em mais um momento relevante de afirmação da tese da soberania inicial do povo.

Em todo o caso, uma vez realizada a transferência do poder, o rei não conhece, no plano temporal, qualquer dignidade superior. Ele é a autoridade mais digna e excelente, dignidade que lhe advém, por paradoxal que pareça, do espírito de serviço que preside à sua função, mas, em todo o caso, o mais nobre e mais digno de todos os serviços, qual o de zelar pela utilidade e pelo bem de todos, administrando os negócios, sustentando a dignidade e a honra, observando as leis e protegendo o direito. É pois à luz do conceito de «ofício» que Lopes Rebelo enca-

ra a dignidade régia, evocando também o princípio já encontrado em D. Pedro e Álvaro Pais de que os reis, em virtude da excelência da sua dignidade, se encontram mais próximos de Deus, por participarem mais, em estado moral, da bondade divina. Por isso, o fim do governo não é o bem da pessoa do soberano, mas sempre e em todos os casos o proveito dos cidadãos, esquecendo-se dos seus interesses pessoais, agindo como um tutor que sempre tem em vista a utilidade do pupilo.

Esta dimensão tutorial enquadra-se directamente na concepção paternalista que desde os tempos mais remotos enformou a concepção do poder político entre os autores portugueses. Se a principal função dos reis é administrar a justiça e iluminar a vida dos seus súbditos ao nível dos assuntos temporais, temos então que o rei age a exemplo de um pai, e, em última análise, a exemplo da paternidade divina: «A todos os seus protegerá, nobres, plebeus, incultos, sábios, ricos e pobres, porque o Senhor o fez tutor e pai de muitas gentes» (*GR* 71).

Um dos tópicos de particular humanismo que percorrem esta concepção exprime-se num quadro de solidariedade e de empatia entre as condições materiais de vida do soberano e do seu povo. É certo que o rei deve ter bens e riquezas materiais que sirvam como símbolo da sua elevada dignidade. Porém, sem a eles renunciar, deve seguir o antigo preceito de Séneca, que aconselhava os reis, durante alguns dias da semana, a partilharem a pobreza e a privação com os seus súbditos, «até que a fome apertasse», pois deste modo «melhor comparticipariam com seus súbditos nas privações da fome, na carestia das coisas domésticas e na miséria da sua pobreza» (*GR* 109), por não poder compartilhar dos sofrimentos dos outros quem nunca os sofreu.

É interessante verificar que é esta concepção paternalista e tutorial da acção e dignidade régias que limita, no plano da consciência, o poder supremo dos reis ao nível inferior dos assuntos estatais, pois inunda a sua acção por uma atmosfera de afectividade familiar. Lopes Rebelo, como já vimos, não se cansa de sublinhar que no estrito plano temporal o rei não conhece superior na terra, no sentido em que uma vez investido no poder fica superior à comunidade, não podendo ser por ela limitado na sua acção, não estando inclusive obrigado, no estrito plano jurídico, a cumprir as leis que impõe aos súbditos.

Mas uma coisa é o que se pode ou não fazer, e outra o que se deve ou não fazer. Sendo certo que pode, se quiser, agir despoticamente, embrenhar-se na soberba, e não cumprir as leis que promulga, não deve no entanto fazê-lo, porque acima desse poder está a sua consciência, e acima da sua consciência está Deus, a exemplo do qual deve agir. Deverá pois, ao considerar a amplidão dos seus poderes e ao reconhecer a inexistência de freios jurídicos à sua acção, «meditar que terá por vingador e punidor de seus malefícios a Deus, junto de quem nenhum

mal fica impune, e nenhum bem sem recompensa, neste mundo ou no outro» (*GR* 71).

Por um lado temos a pessoa do rei, e as virtudes que lhe assistem, mas faltando elas terá do outro a justiça divina. Por sua vez, haverá que reflectir ainda sobre o conceito de força, que necessariamente se associa ao de poder. Com efeito, para o nosso bacharel, o poder e a força avaliam-se essencialmente pela virtude do espírito e não pela potência do corpo, sendo melhor exemplo de poder e força Catão do que Hércules, Mercúrio do que Júpiter.

É certamente necessária a força para realizar, mas toda a realização será estéril se não for previamente meditada e se a não animar um espírito nobre. Entende por isso que «assim como a alma é mais preciosa do que o corpo, assim as coisas que se realizam com o conselho e com as forças da alma são maiores e mais valiosas do que as que se fazem com as forças do corpo» (*GR* 85).

Um dos casos mais interessantes desta superioridade do rei traduz-se no dever que lhe assiste de não se vergar a alegações ou provas jurídicas que, de acordo com normas processuais, induzissem a culpabilidade e a condenação de um réu, sabendo o rei de antemão que este é inocente. Nestes casos deve o rei sentir-se desobrigado das consequências dessas alegações ou provas «juridicamente irrefutáveis», porque «de pleno poder, tem todas as leis no escrutínio do seu coração», porque «a verdade deve ser sempre anteposta à lei e às constituições» (*GR* 93), devendo ser também esta a atitude de um juiz inferior, o qual perante a irrefutabilidade das provas jurídicas, mas sabendo da inocência do réu, deverá remeter o caso para o soberano, para que o absolva, antepondo-se à lei.

Num plano temos «o caminho, o costume e a lei», expresso no acto de Pilatos ao sentenciar Jesus à morte, sabendo da sua inocência, mas noutro plano de indubitável superioridade encontramos a figura do próprio Cristo, que se afirma como «o caminho, a verdade e a vida».

Cumpre ainda abordar uma questão essencial dos debates políticos que se avizinham já nos finais da nossa Idade Média e alvores do Renascimento. Referimo-nos à questão das relações entre o amor e o temor, tema que viria a ficar célebre pela equação de Maquiavel, ao considerar que não sendo possível manter a equidade entre estes dois pólos, é preferível para o rei ser temido a ser amado.

Se o rei, como diz Lopes Rebelo, «é no seu reino como pai ou pastor a quem foi por Deus confiado o cuidado de um grande rebanho», segue-se como consequência que lhe cabe «amar, alimentar e acarinhar os seus súbditos, e fazer por governar e mandar mais pelo amor do que pelo medo», pois «quando se obedece mais pelo medo do que pelo amor, não se obedece muito tempo. A razão está

em que o medo induz uma certa violência, e, segundo Aristóteles, nenhuma violência pode ser duradoira» (*GR* 149).

O amor é pois um sentimento que deve emanar naturalmente da própria essência do cargo régio, mas é também, como vimos, embora em plano inferior, uma regra de prudência. Em última análise, a diferença entre o rei e o tirano é que o tirano manda nos que chefia pelo medo, razão por que o seu governo será sempre violento, fraco e efémero, por não haver ninguém que obedeça naturalmente a um homem injusto, contrariando assim a dimensão racional da natureza humana.

Este tema articula-se directamente com a questão da desobediência e do direito de resistência, não apenas pelo rei ou pelos magistrados inferiores, mas pelo conjunto dos súbditos.

Como já vimos, no caso dos autores anteriormente estudados, a tradição firmada entre os pensadores cristãos, nomeadamente desde Santo Agostinho, era a da legitimidade e, mesmo, da necessidade de os cristãos não obedecerem às leis que fossem manifestamente contrárias ao direito divino. Tal como o dinheiro falso não é dinheiro e a falsa justiça não é justiça, também a lei iníqua não é verdadeira lei, não devendo ser obedecida.

Era este o enquadramento da questão perante a lei iníqua. Cabe no entanto perguntar qual a atitude legítima perante o rei iníquo, transformado em tirano?

Estamos de novo perante a difícil questão do direito de resistência, entendendo Lopes Rebelo que somos obrigados a obedecer e a executar as leis e as ordens do tirano, salvo nas matérias que se revelarem manifestamente contra Deus e contra o direito divino, em coerência aliás com a sua posição anteriormente expressa sobre as leis injustas.

O fundamento desta posição apoia-se nas expressões dos apóstolos Paulo e Pedro, o primeiro quando, depois de referir que «não há poder que não venha de Deus», acrescenta que todos os poderes existentes foram por Ele ordenados, pelo que quem resiste ao rei resiste a Deus; o segundo quando, na Primeira Canónica, Capítulo II, proclama: «Servos, honrai o rei. Sede obedientes aos vossos senhores, com todo o temor, não só aos bons e moderados, mas também aos díscolos.»

A questão já fora também abordada por S. Tomás de Aquino, sobretudo quando entende que a excelência da dignidade régia é tal que mesmo o mau rei dela não se dissocia. Para melhor esclarecer a questão importa estabelecer uma distinção fundamental: é certo que a honra é dada em testemunho da virtude e que portanto só a virtude é causa de concessão de honra e dignidade. No entanto, sem infirmar esta primeira proposição, cumpre esclarecer que ela pode ser entendida de dois modos. Em primeiro lugar a virtude é causa de honra no sentido em que é uma virtude própria da pessoa a quem a honra é prestada. Em segundo lugar

pode considerar-se a mesma questão para o caso em que a virtude, não sendo própria, é no entanto alheia, no sentido preciso em que o soberano representa a pessoa de Deus e a comunidade a que preside.

Escreve então o autor: «E por esta razão, os pais e senhores, ainda que maus e perversos, devem ser honrados por causa da participação da dignidade divina, visto que Deus é pai e senhor de todos» (*GR* 165).

Nesta conformidade, os tiranos que ocupam o trono de modo legítimo, ou seja, que foram alçados ao poder de governar de acordo com as regras do direito, não podem ser mortos, destituídos ou desobedecidos, salvo naquela importante excepção a que já fizemos referência, recapitulando o autor argumentos clássicos de que a perseguição que os tiranos exercem sobre os súbditos é exterior, exerce-se sobre o corpo e sobre as acções externas do homem, não atingindo a sua dignidade espiritual. Em sentido mais vasto, ela pode mesmo aproveitar-lhes, por motivo da perfeição das virtudes, sobretudo da paciência, tal como aproveitaram à igreja as perseguições de que foi alvo no início da sua constituição.

Todavia, não ficam os súbditos inteiramente desprovidos de protecção, pois embora o papa não seja o detentor do poder temporal, pode admoestar o rei e inclusive depô-lo, na estrita condição em que este possa ser considerado herético, no sentido em que persista nos vícios e pecados, pois como fora estabelecido nas *Decretais* de Gregório IX (Cap. II, Liv. I, Tit. I), é legítimo espoliar os hereges do seu património, colocando outro em seu lugar.

A legitimidade da intervenção papal advém do tipo de relações que se estabelece entre a autoridade secular e a eclesiástica. Trata-se com efeito de jurisdições distintas, cada uma com a sua esfera de acção, pelo que não devem os reis usurpar os direitos do pontífice, nem este usurpar os direitos dos reis. No entanto, sendo autónomos cada um na sua esfera de acção, não se encontram desarticulados. De tal maneira estão um para o outro, escreve Lopes Rebelo, que é legítimo comparar um ao astro maior e outro ao astro menor, metáfora que mais não serve do que para sublinhar a maior dignidade do espírito sobre a matéria e da alma sobre o corpo, dignidade que se expressa na necessidade da ordenação das coisas materiais às coisas espirituais.

Há no entanto uma situação em que Diogo Lopes Rebelo aceita o tiranicídio e, portanto, a morte do rei, «com punhal ou com veneno»: trata-se dos casos em que o tirano ocupa o trono de forma ilegítima e por usurpação, não participando por isso da dignidade de Deus nem representando a comunidade, pois esta não lhe transferiu o poder de acordo com as regras do direito: «Um tal como este pode ser morto pela comunidade ou por aquele a quem pertence tal império ou reino» (*GR* 167), com a única ressalva de que esta acção não deverá ser exercida por «autoridade privada», mas por autoridade instituída.

OBRAS:

Fructus Sacramenti Pœnitentiœ, Paris, 1494 (v. a *Bibliografia Geral Portuguesa*, Vol. II — século XIV, 1944, p. 472).
Tractatus de Productionibus Personarum in Divinis, Paris, 1496 (v. a mesma *Bibliografia Geral Portuguesa*, Vol. II, p. 600).
De Republica Gubernanda per Regem, Paris, 1496 (edição latino-portuguesa com introdução e notas de Artur Moreira de Sá e tradução de Miguel Pinto de Meneses, Lisboa, 1951.
Liber de Assertionibus Catholicis e Apostoli Pauli, Paris, 1497.

BIBLIOGRAFIA:

Manuel Paulo Merêa, *Estudos de História do Direito*, Coimbra, 1923.
Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa, 1968.
Pedro Calafate, «Diogo Lopes Rebelo», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo, 1989-1992.

Capítulo Quatro

A filosofia jurídica

Antonio Braz Teixeira

Enquanto disciplina autónoma ou como ramo individualizado da especulação filosófica, a Filosofia do Direito surgiu, em Portugal, apenas no terceiro quartel do século XVIII, com a criação, pela reforma pombalina dos estudos universitários de 1772, da cadeira de *Direito Natural*, nas Faculdades de Leis e de Cânones, sendo ainda mais tardio o aparecimento e o uso generalizado da actual designação *Filosofia do Direito*, utilizada, pela primeira vez, por Hegel (1821) e adoptada, pouco depois, por Austin (1832), Ahrens (1837) e Rosmini (1841-1845) e, entre nós, por Vicente Ferrer Neto Paiva (1844).

Tal não significa, porém, que, até então, os problemas filosóficos suscitados pelo direito, designadamente os respeitantes ao seu conceito ou à essência da juridicidade, ao seu fundamento axiológico, suas condições de validade e sua relação com a justiça fossem desconhecidos dos filósofos e dos juristas, pois, desde os pré-socráticos, esses problemas ocuparam a reflexão filosófica europeia.

Neste domínio, o nosso país não constitui excepção, tendo aquele conjunto de interrogações ocupado e preocupado os nossos especulativos desde o período que antecedeu directamente a constituição de Portugal como nação independente, como o atestam os opúsculos morais de S. Martinho de Dume e, nos primeiros séculos da nacionalidade, autores como Santo António ou Álvaro Pais.

Assim, neste período, tanto entre nós como na restante Europa culta, o que falta são obras de reflexão independente sobre o direito e a justiça, a qual surge confundida, integrada ou esparsa em tratados de Ética ou Filosofia Moral, de Teologia ou de Direito Canónico ou textos de intenção ou natureza apologética. Daí que, neste período e em boa parte do seguinte, o pensamento filosófico-jurídico português haja de procurar-se, não em ainda inexistentes tratados de Filosofia do Direito, mas em *livros de educação de príncipes*, que tiveram grande difusão, entre nós, até ao século XVI, nas obras de reflexão moral e nos tratados ou comentários de ética ou em colecções de sermões, em geral ditados ou inspi-

rados todos por uma declarada e evidente intenção formativa ou apologética cristã.

Não admira, por isso, que os traços mais relevantes e singularizadores de todas estas obras e da reflexão ético-jurídica que nelas se exprime se encontrem, por um lado, na definição da justiça — vista, em geral, mais como virtude individual ou do Príncipe do que como princípio, ideia ou valor fundante do mundo jurídico — e na relação entre a *lei divina*, a *lei natural* e a *lei humana* e, por outro, numa orientação especulativa a que não é alheia uma constante preocupação formativa e pragmática, que, consequentemente, atribui acentuada importância ao tratamento ou à consideração de questões concretas de imediato interesse prático, como as virtudes próprias do Príncipe, as qualidades exigíveis e necessárias a um bom julgador ou o problema da «guerra justa», de evidente actualidade, primeiro na fase da reconquista e da luta contra os mouros na Península, depois, quando essa luta se estendeu ao norte de África e, por último, quando se tratou de definir as condições de legitimidade da escravidão dos índios do Brasil.

Como se referiu já acima, é nos opúsculos morais de S. Martinho de Dume, em especial no intitulado *Formula Vitae Honestae*, que, na nossa tradição especulativa e no nosso espaço cultural, surge a primeira reflexão que, de algum modo, pode considerar-se de índole filosófico-jurídica ou ético-jurídica.

Constituindo, com o *De Ira*, o conjunto dos escritos dumienses de mais clara inspiração senequista e apresentando-se como o primeiro livro de educação de príncipes que regista a história do pensamento português, a *Formula Vitae Honestae*, na sua concisa brevidade, dedica uma página à justiça, considerada como virtude própria daqueles que têm o encargo do governo dos homens.

Define-a o santo dumiense como «acordo tácito da natureza encontrado para o bem de muitos», esclarecendo que, sendo embora a justiça obra humana, não deixa, igualmente, de revestir a natureza de lei divina e de vínculo da sociedade dos homens. Apresentando, assim, uma tripla dimensão — enquanto lei divina, ordenadora do mundo e regra da conduta humana, virtude individual e vínculo social — a justiça surge, no pensamento martiniano, como regra ou critério do conveniente e da mediania.

Daquela primeira dimensão divina ou transcendente assinalada à justiça decorreria ser seu primeiro imperativo temer e amar a Deus, imitando-O no desejo do bem para todos e do mal para ninguém, impedindo que outros o pratiquem ou façam. A declarada intenção moral do opúsculo do santo dumiense leva-o a especificar algumas acções em que deve manifestar-se a justiça do Príncipe (neste caso, o rei suevo Miro, a quem o texto é dirigido), enquanto regras práticas da mesma justiça: o dever de restituição aos seus legítimos proprietários daquilo que por outrem lhes haja sido furtado e de punir os autores do furto; a

prevalência da intenção sobre a sua porventura equívoca expressão verbal; a verdade como lei da justiça, pelo que só será legítimo mentir para proteger a verdade, nunca a falsidade.

Não se esquece o prelado bracarense de advertir que a regra da justiça, se, por um lado, impõe ao Príncipe o encargo de corrigir os grandes e pequenos vícios dos que erram e de combater o mal sob as suas diversas formas, por outro aconselha-o a evitar a excessiva rigidez e severidade e a temperá-la com a amável benignidade.

Se bem que esteja longe de constituir uma reflexão completa, sistemática e acabada sobre a Justiça, este curto texto de S. Martinho de Dume, na sua breve concisão, não deixa de constituir um momento fundador do nosso pensamento filosófico-jurídico e de ser o primeiro sinal de uma presença senequista na nossa cultura, que irá persistir pelo menos até ao século XVII, através de autores tão significativos como o infante D. Pedro, o rei D. Duarte e o padre António Vieira (1).

Será preciso aguardar sete longos séculos para ver surgir, entre nós, uma nova manifestação do pensamento ético-jurídico, agora nos *Sermões* de Santo António de Lisboa.

Embora seja pouco provável que o Doutor Evangélico haja realizado estudos específicos de direito, durante a sua formação cultural, em Lisboa e Coimbra, não pode negar-se que, na sua obra sermonária, não só se revela relativamente amplo e actualizado conhecimento da mais relevante problemática jurídica do tempo e uma constante atenção crítica à vida do direito sua contemporânea, como questões essenciais da reflexão ético-jurídica, como a justiça ou o direito natural, se encontram presentes nos seus textos (2).

Como tem sido posto em relevo pelos seus mais esclarecidos intérpretes, Deus é o fundamento, o objecto e o fim último do sistema teológico-filosófico do santo português, já que é o Princípio dos princípios, o Ser, a Verdade e o Sumo Bem. Esta característica fundamental do pensamento antoniano revela-se, desde logo, na ideia de criação nele acolhida, a qual, se tem na origem a palavra divina, que coincide com a sua vontade, tem a sua raiz ou seu princípio ou razão de ser no amor divino, pois Deus é Amor. Outro elemento essencial do sistema teológico-filosófico do taumaturgo olissiponense é o lugar privilegiado e central que nele é atribuído ao homem, concebido como microcosmo e como elemento mediador entre a natu-

(1) Ver supra, cap. e bibliografia aí citada.

(2) Cfr. Martim de Albuquerque, «Santo António, o Direito e o Poder», em *Itinerarium*, ano XXVII, n.os 110-111, Maio-Dezembro, 1981, pp. 297-320 e J. M. Soto Rábanos, «Formación jurídica en António de Lisboa?», nas *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. 8.º Centenário do Nascimento de Santo António*, vol. II, Braga, 1996, pp. 765-783.

reza e o Reino de Deus que, pela resposta da sua liberdade à graça divina, colabora na acção redentora de Cristo ([1]).

É neste duplo fundamento do pensamento antoniano que radicam as suas concepções e as suas considerações sobre o direito e a justiça. No que a esta respeita, o seu pensamento não se afasta da concepção aristotélico-romana, ao afirmar ser esta um «hábito do ânimo de, guardado o bem comum, atribuir a cada um o seu direito», depois de recto juízo ([2]), se bem que não se esqueça de, a partir da sua visão metafísico-religiosa, aditar que ela compreende cinco partes: honra a Deus, desconfiança de si, amor ao próximo, desprezo do mundo, ódio ao pecado ([3]).

Por seu turno, o fundamento teológico e o princípio criacionista da sua filosofia, associados à antropologia deles decorrente, explicam o carácter do jusnaturismo perfilhado pelo Doutor Evangélico e a necessária prevalência da lei divina e da lei natural sobre o direito positivo, que delas retira o seu ser e a sua validade. Paralelamente, o lugar nuclear conferido no pensamento antoniano ao criador Amor divino e o papel nele atribuído ao homem como colaborador na redenção pelo amor, explicam que, nesse mesmo pensamento, o direito natural venha a reconduzir-se à máxima evangélica «não faças aos outros o que não queres que te façam a ti» ([4]).

Mais amadurecido desenvolvimento e mais completo tratamento veio a encontrar a reflexão ético-jurídica e filosófico-jurídica, um século mais tarde, na obra de outro franciscano, frei Álvaro Pais, em especial nos livros *Speculum Regum* e *De Status et Planctus Ecclesiæ.*

Do amplo conjunto de problemas de filosofia político-jurídica e ético-jurídicos tratados pelo bispo de Silves naquelas duas obras merecem referência aqui os respeitantes à ideia de justiça, ao direito natural e à denominada «guerra justa».

Relativamente à *justiça*, observa o filósofo luso-galaico poder ela ser entendida em três sentidos, de diferente significado e amplitude: num primeiro, muito lato,

([1]) Cfr. Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, vol. I, Lisboa, 1967, p. 261, Maria Cândida Monteiro Pacheco, *Santo António de Lisboa A Águia e a Treva*, Lisboa, 1986, pp. 41 e seg. e *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, 1997, pp. 197 e seg. e José Acácio Aguiar de Castro, *O Simbolismo da Natureza em Santo António de Lisboa*, Porto, 1997, pp. 193 e seg.

([2]) Cfr., por exemplo «Sermão do Quarto Domingo depois da Páscoa» e «Sermão do Sexto Domingo depois de Pentecostes», nas *Obras Completas* de Santo António de Lisboa, trad. Henrique Pinto Rema, vol. I, Porto, 1987, pp. 426 e 682.

([3]) *Ob. e vol. cits.*, p. 682.

([4]) «Sermão do Domingo da Septuagésima», trad. cit., vol. I, p. 17. Cfr. Martim de Albuquerque, est. e loc. cits. e Ana Paula Loureiro de Sousa, «Direito e Justiça em Santo António», nas *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. 8.º Centenário do Nascimento de Santo António*, vol. II, Braga, 1996, pp. 757-764.

como equivalente a *bondade*; num segundo, menos amplo, como «virtude que dá o seu a cujo é»; e, ainda, num sentido mais restrito, referido à aplicação das penas.

Destas três acepções, é na segunda que especialmente se concentra a atenção reflexiva de Álvaro Pais, que adopta, na respectiva análise, o método escolástico, distinguindo as várias definições da justiça, as suas recomendações e as suas divisões.

Acolhe o pensador franciscano a ideia tradicional de que a justiça consiste em dar a cada um o que é seu, ou de que é digno ou lhe é devido, seja por pacto natural, seja por razões de ofício ou de governo, e tem por fundamento o não causar dano a ninguém e o servir a utilidade comum.

Entendia ainda Álvaro Pais que a justiça é «a ordem e a igualdade com que cada homem se ordena em cada uma das suas coisas», encontrando a sua sede na vontade.

Sendo embora uma virtude moral, a justiça é recomendada pela natureza, pois não só a rectidão que esta conferiu ao corpo humano move o homem à rectidão da justiça como «as coisas que são de justiça estão por natureza gravadas no coração humano», sendo mesmo algumas delas ensinadas aos animais, como a inocência, a concórdia e a piedade para com os outros animais da mesma espécie.

Uma vez que, para Álvaro Pais, a justiça se apresenta como a virtude pela qual se dá a cada um o que é seu ou o que lhe é devido, as respectivas divisões devem atender tanto aos seus sujeitos (ou a *quem* é devido) como ao seu objecto (ou *o que* é devido). Assim, há certas coisas que a todos são devidas, como a equidade, a gratidão, a verdade, a fidelidade ou o amor; outras aos superiores, como o respeito, a obediência e a piedade, a que, no caso de Deus, acresce a latria ou religião; outras, ainda, aos inferiores, como a disciplina, a misericórdia e a liberdade ([1]).

Menos completo e sistemático é o tratamento dado por Álvaro Pais à teoria da lei e ao problema do direito natural. Do que dispersamente sobre estes temas deixou escrito, em especial no *De Status et Planctus Ecclesiæ*, pode concluir-se ter acolhido a distinção, ao tempo corrente, entre o direito divino, o direito natural e o direito humano e a ideia da necessária subordinação deste último aos dois primeiros, bem expressa na afirmação de que o direito humano deve ser manifestação do direito divino (I, 56, N) e de que as leis humanas contrárias à justiça e ao direito natural não obrigam os súbditos (II, 46, 0) ([2]), de que decorrerá, então, que só é legítima a pos-

([1]) *Espelho de Reis*, trad. port. de Miguel Pinto de Menezes, vol. II, Lisboa, 1963, pp. 247 e seg. e *Estado e Pranto da Igreja*, trad. port. de Miguel Pinto de Menezes, vol. II, Lisboa, 1990, pp. 371 e 525. Cfr. João Morais Barbosa, *A Teoria Política de Álvaro Pais no* Speculum Regum. *Esboço de uma Fundamentação Filosófico-Jurídica*, Lisboa, 1972, pp. 339-374.

([2]) *Estado e Pranto da Igreja*, trad. cit., vol. II, Lisboa, 1990, p. 521 e vol. V, Lisboa, 1995, p. 529.

se das coisas que tenham sido justamente adquiridas, pois, pelo direito divino, todas as coisas são dos justos (I, 13, D) (1). Esclarece, igualmente, o pensador franciscano que, à luz do direito natural, a posse e a liberdade são comuns (I, 41, G) (2) mas, pelo direito civil, a posse universal de todas as coisas pertence ao rei, se bem que essas coisas hajam sido distribuídas por cada um dos seus actuais donos, tendo hoje cada uma delas o seu possuidor. Deste modo, se o rei legislar mandando transferir, sem justa causa, os domínios ou as propriedades de uma pessoa para outra, tal legislação não obriga, por não ser válida nem justa (II, 13, F) (3).

A orientação acentuadamente ético-teológica do pensamento filosófico de Álvaro Pais e o carácter declaradamente metafísico dos fundamentos da sua reflexão jurídico-política projecta-se, também, na sua doutrina acerca da «guerra justa», que foi o primeiro a teorizar, entre nós (4), se bem que o problema tivesse já sido debatido a propósito da tomada de Lisboa aos mouros (5).

Entendia o prelado franciscano que, para uma guerra poder ser considerada justa, teria de preencher cinco requisitos essenciais, que denominava *persona, res, causa, animus* e *auctoritas.*

O primeiro dizia respeito às pessoas que nela poderiam participar, sustentando o pensador que os eclesiásticos deveriam limitar-se a exortar os príncipes e o povo; o segundo referia-se a saber se a guerra era ou não inevitável, enquanto o terceiro se reportava a saber se ela era o único meio de conseguir a paz; por sua vez, o quarto requisito tinha que ver com o espírito que move à guerra, o qual não poderia ser nunca o ódio, a ambição ou a vingança, e o último exigia que quem a declara esteja legitimamente investido no poder. (6)

No século XV amplia-se consideravelmente o número de autores que dedicaram a sua atenção reflexiva à problemática filosófico-jurídica, a qual encontra, então, pela primeira vez, directa expressão em língua portuguesa, ao mesmo tempo que deixa de estar circunscrita ou de ser monopólio de membros do clero.

Não sendo, embora, um jusfilósofo, Fernão Lopes legou-nos interessantes reflexões sobre a justiça, no prólogo e nalguns dos capítulos iniciais da *Crónica de D. Pedro I.*

---

(1) *Ob. e trad.cits.*, vol. I, p. 353.

(2) *Ob. e trad. cits.*, vol. II.

(3) *Ob. e trad. cits.*, vol. IV, Lisboa, 1994, p. 487.

(4) Ver Paulo Merêa, «A guerra justa segundo Álvaro Pais», em *O Instituto*, vol. LXIV, Coimbra, 1917.

(5) Cfr. Costa Brochado, «O problema da guerra justa em Portugal», no *Rumo*, ano I, n.º 1, Lisboa, 1946, Artur Moreira de Sá, pref. à ed. port. de *Do Governo da República pelo Rei*, de Diogo Lopes Rebelo, Lisboa, 1951, A. Braz Teixeira, «A guerra justa em Portugal», em *Esmeraldo*, n.º 7, Lisboa, 1955 e João Morais Barbosa, *ob. cit.*, pp. 271-282.

(6) *Espelho de Reis*, trad. cit., vol. I, Lisboa, 1955.

Delimitando, liminarmente, o âmbito dessa sua reflexão, esclarece o grande historiador não ser sua intenção ocupar-se dos modos e definições da justiça, apresentados pelos diversos autores, preferindo concentrar a sua atenção naquele para cuja realização foi estabelecido o poder régio, ou seja, castigar os maus e assegurar a paz social, só dele se propondo brevemente tratar, sem qualquer preocupação de originalidade, apenas apoiado nas razões já alegadas por outros escritores e que se lhe afiguravam pertinentes ou adequadas.

Uma vez feita esta advertência prévia, acolhe expressamente o cronista a noção aristotélica de justiça como virtude completa, pois nela todas as virtudes convergem, enquanto recto cumprimento da lei de Deus. Adita Fernão Lopes que a virtude da justiça é necessária tanto ao rei como aos súbditos. Com efeito, sendo o rei justo, fará leis justas, que regularão rectamente a vida colectiva e garantirão a paz e a concórdia e, sendo justos os súbditos, cumprirão as leis do soberano, que devem ser ordenadas ao bem comum.

A justiça não se esgota, porém, nesta sua dimensão legal ou normativa, sendo essencial que seja igualmente guardada nas decisões dos pleitos e nos juízos, o que só se conseguirá se for aplicada com isenção e imparcialidade, sem delongas inúteis e sem favorecer ou tratar desigual e diversamente os naturais e os estrangeiros [1].

Também o infante D. Pedro, nas suas reflexões éticas, não deixou de abordar o problema da justiça, embora nele se não haja detido com larga demora, como fez relativamente a outras questões relativas ao recto agir, designadamente dos príncipes e dos senhores.

Assim, na denominada *Carta de Bruges*, endereçada a seu irmão D. Duarte, em 1426, ao tratar das virtudes que devem concorrer na pessoa do rei, nota que a justiça tem duas partes, sendo a primeira dar a cada um o que é seu e a segunda fazê-lo sem injustificadas demoras. Esta consideração completa-a o infante observando dever a aplicação da justiça e a decisão dos pleitos ser sempre feita com total isenção e imparcialidade, «sem embargo de ódio ou afeição nem deleixamento», pelo que aqueles a quem coubesse aplicar a lei deveriam ser bons e tementes a Deus e preocupar-se em decidir celeremente os feitos levados a juízo, pois os que tarde vencem, as mais das vezes ficam vencidos. Entendia ainda o infante que para conseguir uma maior celeridade nas decisões judiciais e mais pronta e clara justiça muito conviria se procedesse a uma profunda revisão das leis do reino e à sua ordenada compilação [2].

[1] *Crónica do Senhor Rei Dom Pedro, oitavo Rei destes Regnos*, Prólogo e Cap. VI.

[2] Cfr. *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, transcrição de João José Alves Dias, Editorial Estampa, Lisboa, 1982, pp. 34-35 e 75. Como é sabido, este conselho do infante D. Pedro foi seguido pelo rei D. Duarte, que mandou proceder à ordenação da legislação nacional. Ver *Ordenação del-Rei D. Duarte*, ed. Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

A complementar noção de equidade mereceu, igualmente, a atenção reflexiva do infante D. Pedro, que dela se ocupou no Capítulo X do Livro VI do *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. Adverte aí o sábio príncipe que aqueles que fazem as leis lhes dão, necessariamente, um carácter geral e abstracto, tendo em consideração, não as particularidades próprias de cada caso singular mas sim o modo como, na maior parte dos casos, as coisas se passam, pelo que, se aquelas fossem sempre aplicadas em seus precisos e rígidos termos, seriam contrárias à rectidão e prejudiciais à comunidade. Acolhendo, expressamente, a noção aristotélica, salienta D. Pedro que o papel da equidade é, precisamente, o de evitar que estes indesejáveis resultados se produzam, ao mandar «fazer a vontade da lei e não o que dizem as suas palavras», adaptando-a às particulares circunstâncias concretas e individuais do caso ou da situação a que deveria aplicar-se ([1]).

Igualmente pouco elaborada é a teoria da justiça apresentada por D. Duarte no *Leal Conselheiro,* obra singular e única do pensamento medieval português, pelo seu carácter ensaístico, em que os temas abordados, mais do que colhidos «por estudo de livros ou no ensino de letrados» e expostos sistematicamente, de acordo com os esquemas lógicos das controvérsias ou dos tratados escolásticos, resultam da reflexão pessoal do autor a partir da sua própria experiência e da fina e subtil análise dos seus sentimentos.

Por outro lado, a singularidade da obra, que, sob uma apresentação ou uma forma desordenada e assistemática, revela uma profunda unidade de pensamento e uma intrínseca coerência, está ainda em constituir a proposta de uma ética da lealdade em que a teoria das paixões, dos pecados e das virtudes se funda em e é precedida por um original tratado de psicologia no qual as exigências da recta razão se harmonizam com o «saber do coração».

Sendo, como o *Livro da Virtuosa Benfeitoria,* um tratado de ética áulica, «feito principalmente para senhores e gentes de suas casas», o *Leal Conselheiro* considera a justiça como virtude e não como ideia ou princípio, como virtude própria da vontade, a qual manda dar a cada um o que é seu: «para reger a vontade havemos justiça que nos manda em toda cousa obrar o que justo e direito for, ainda que outra cousa mais desejemos ou por elo mal, trabalho ou perda duvidemos receber» ([2]).

Se, porém, o querer se rege pela justiça, visto esta ser virtude própria da vontade, não só não se exerce sem o apoio e o fundamento racional, como se encontra subordinada à prudência, virtude que governa a memória e o entendimento.

([1]) *Livro da Vertuosa Benfeytoria*, ed. crítica de Adelino de Almeida Calado, Coimbra, 1994, pp. 346-347. Cfr. Fernando Gil e Helder Macedo, *Viagens do Olhar. Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto, 1998, pp. 161-164.

([2]) *Leal Conselheiro,* Caps. L e LXXII.

Daqui concluir o régio autor do *Leal Conselheiro* que a primeira virtude que deve ter o bom julgador é «uma direitura geral da vontade em todas as cousas, com desejo de fazer direito de si ou dos outros, por achegados que sejam, tão rijo, que temor ou afeição o não torne nem vença», virtude a que deverá andar sempre associado «grande e bom entender, demonstrador da verdade por verdadeiro juízo natural, e boa ciência, com prática de leis, estilos e costumes». Para tal, cumpre-lhe «conhecer os feitos por conhecer a verdade e fazer justiça, e não por os torcer ao seu desejo especial», ou seja, deve procurar apurar sempre a verdade material como condição de uma decisão recta e justa e agir com a máxima isenção e imparcialidade ([1]).

Quanto aos sujeitos e objecto da justiça, o pensamento duartino coincide com o dos seus predecessores, designadamente com o de Santo António ou o de Álvaro Pais, ao considerar que, pela justiça «devemos a Nosso Senhor Deus honra e obediência, aos próximos amor e concórdia, a nós penitência e disciplina» ([2]).

Também o problema da guerra justa preocupou o rei D. Duarte, que dela tratou a propósito da luta travada contra os mouros no norte de África, na sequência dos debates havidos, antes da conquista de Ceuta e da expedição a Tânger em que, segundo o testemunho dos cronistas Zurara (*Crónica da Tomada de Ceuta*) e Rui de Pina (*Crónica de El-Rei D. Duarte*), intervieram, além de D. Duarte, seus irmãos os infantes D. Pedro, D. Henrique e D. João, os condes de Barcelos e de Arraiolos, o jurista Vasco Fernandes de Lucena e os confessores de D. João I, frei João Xira e frei Vasco Pereira.

De acordo com o régio pensador, essa guerra era justa, pois não só aqueles ocuparam terras que, anteriormente, haviam sido cristãs como assim se conseguiria que os que pretendessem abraçar a fé cristã o pudessem fazer livremente e se evitaria que os mouros continuassem a causar «nojo ou mal» aos cristãos.

Não deixava, contudo, o rei-filósofo de sustentar que, uma vez resgatadas essas terras e devolvidas ao poder dos cristãos, não era legítimo oprimir ou forçar os seus habitantes à adesão à fé de Cristo, notando ainda que, para a guerra ser justa, é necessário «que o procedimento dela seja com boa tenção, e justamente feito por tais pessoas a que convenha», ou seja, para usar a terminologia escolástica acolhida por Álvaro Pais, que o *animus* que move à guerra não seja o ódio nem a ambição, mas o serviço da santa religião, e que, quanto às pessoas que a determinem e nela intervenham, se verifiquem os necessários requisitos de *persona* e *auctoritas*. ([3])

([1]) *Ob. cit.*, Cap. LX e *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*, ed. cit., pp. 126-127.

([2]) *Ob. cit.*, Cap. L.

([3]) *Leal Conselheiro*, Cap. XVII e *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte*, pp. 121-134. Ver obras citadas na nota 5 da pág. 464.

No século XV, o mais importante e completo tratamento que, entre nós, encontrou a problemática filosófico-jurídica foi o que lhe deu o monge carmelita frei João Sobrinho, na primeira parte do livro *De justitia commutativa* (1483), obra dedicada a estudar a teoria ética de algumas questões jurídico-económicas, como a propriedade, os contratos, a usura, os câmbios, os seguros, as apostas e os jogos.

Partindo do princípio de que é sobre o amor, lícito ou ilícito, que se funda toda a acção e actividade humanas, porque aquele tende para o bem imutável por si mesmo, distingue o autor entre *fruição* e *uso*, notando que, quando o amor alcança o termo é *fruição*, enquanto a acção criada ou transitória, empreendida em vista de outro bem, que se procura, constitui *uso*. Daqui resultaria, então, que a virtude ou rectidão consiste em fruir o que se deve fruir e usar o que se deve usar, do mesmo passo que o vício consiste na fruição do que se deve usar e no uso do que se deve fruir.

Deste modo, o correcto e adequado uso ou fruição das coisas queda dependente da conformidade da acção com o que a lei determina, pelo que imperioso se torna então, segundo o pensamento de frei João Sobrinho, saber o que é lei, quais as suas espécies e qual a força vinculativa ou imperativa de cada uma dessas espécies.

Quanto ao conceito de lei, esclarece o mestre carmelita ser ela uma determinada norma ou medida das acções que o agente pode praticar ou das que é obrigado a fazer ou omitir, aditando ser ela obra da razão, considerada em relação com o objecto e fim dos actos humanos praticados pela vontade. Como, no entanto, os fins são diversos e subordinados uns a outros, assim também as leis são diversas e entre si subordinadas.

Três condições são necessárias para uma lei ser recta e justa: ser ordenada ao bem comum da comunidade, como seu fim, dirigir-se aos actos humanos, segundo a ordem da justiça e induzir os homens ao cumprimento das suas determinações.

Distingue o autor, como era corrente na época, entre *lei natural* e *lei positiva*, compreendendo esta última, por sua vez, duas espécies de leis, a *divina* e a *humana*.

A *lei natural* encontra-se directamente inscrita no coração do homem, que aí directamente a pode ler, nas razões claríssimas do seu enunciado. Existindo por instinto da natureza e não por qualquer constituição, a lei ou direito natural consiste em proposições necessárias e, como tal, imutáveis, em conformidade com actos praticados ou praticáveis pela vontade, proposições que ou se conhecem por si mesmas e são evidentes pelo seu enunciado (por exemplo, deve fazer-se o bem e evitar-se o mal) ou são deduzidas daquelas por meio de silogismo prático (por exemplo, deve procurar-se o bem; venerar a Deus é um bem; logo deve procurar-se que Deus seja venerado).

O *direito natural* compreende três diferentes espécies ou graus. Assim, ao lado do *direito natural universalíssimo*, que existe e se manifesta na harmonia de todas as coisas, há o *direito natural mais geral*, que a natureza ensinou a cada um dos animais, e o *direito natural especial*, que a razão natural proclama e, como tal, existe apenas nos seres dotados de razão, permitindo-lhes conhecer o que é bom e o que é mau, o que é justo e o que é injusto e cujo princípio essencial entendia frei João Sobrinho, tal como Santo António, se continha na prescrição evangélica «não faças a outrem o que não queres que te façam a ti».

Por seu turno, a *lei divina* «consiste em algumas proposições contingentes, determinadas pela vontade de Deus, para salvação final do homem a caminho da eternidade», manifestando-se pela revelação da luz sobrenatural.

De acordo com o pensamento expresso por frei João Sobrinho no seu tratado, a lei divina é, como a natural, lei eterna, por ter, como ela, origem na mente divina, havendo sido promulgada, isto é, dada a conhecer, para dirigir os homens, perfeita e adequadamente ao seu fim último e para que tivessem certeza nos seus actos e para que nenhum bem ficasse sem prémio e nenhum mal sem castigo.

Quanto à *lei humana*, consiste no que «está determinado pela vontade do superior, dotado de ponderação e autoridade, para a coabitação pacífica dos homens e para se conservar entre eles o amor mútuo». Para que uma lei humana seja válida, é necessário que nela concorram, simultânea e cumulativamente, três essenciais requisitos: é preciso que seja justa — visto que o direito (*jus*) só é verdadeiro direito enquanto *justo* — e derive da lei divina ou da lei natural, ou de ambas conjuntamente, ou seja a conclusão prática de princípios práticos daquelas decorrentes ou, no mínimo, de princípios que não as contrariem; que o legislador, agindo de acordo com a recta razão prática, ordene o que é conveniente à comunidade; e que o legislador possua legítima autoridade, para que aquilo que determina possa obrigar os súbditos.

Ao lado da teoria da lei e do fundamento jusnaturalista atribuído ao direito, ocupa igualmente assinalável relevo, no pensamento filosófico-jurídico do monge carmelita, a sua doutrina acerca da propriedade.

Entendia frei João Sobrinho que, no estado de inocência, anterior à queda ou ao pecado original, a propriedade não se encontrava dividida por imperativo da lei divina nem da lei natural, havendo essa divisão resultado de lei humana positiva, a qual, no entanto, só será justa se derivar ou se se fundar na lei natural.

Assim, embora fosse mais perfeito e mais conforme à natureza do homem adâmico serem todas as coisas comuns do que estar dividida a sua propriedade, no actual estado de natureza decaída do homem a divisão da propriedade faz-se por direito positivo humano, derivado do direito natural, e nalgumas raras vezes por

direito divino, devendo entender-se que, no primeiro caso, essa divisão ou repartição é aprovada e ratificada por direito divino (1).

O último pensador a merecer referência no âmbito da filosofia jurídica portuguesa quatrocentista é Diogo Lopes Rebelo (?-1498) que, no seu livro *De Republica Gubernanda per Regem (Do Governo da República pelo Rei)*, publicada em Paris em 1496, onde o filósofo era professor do Colégio de Navarra, se ocupou da teoria da justiça e do problema da «guerra justa».

Esta obra, dedicada ao futuro rei D. Manuel I, de que o pensador foi mestre, integra-se na linhagem da *Formula Vitae Honestae* e do *Speculum Regum*, constituindo, como eles, um livro de educação de princípes, género que, na centúria seguinte, encontrará ainda cultores em frei António de Beja e Jerónimo Osório.

Seguindo expressamente Aristóteles, Lopes Rebelo sustenta que a justiça é a primeira e principal das virtudes morais, advertindo serem dois os seus efeitos ou os seus dons. O primeiro é o não prejudicar ninguém e o segundo o não usurpar o alheio, do que decorrerá, então, deverem as coisas comuns ser usadas como comuns e as particulares como particulares.

Acrescentava o autor que o monarca não devia usar o máximo rigor, ao aplicar a justiça, uma vez que lhe não compete castigar todos os pecados praticados no seu reino, mas tão só os que, projectando-se numa conduta ou numa acção externa, alguém acuse ou de que se queixe, marcando, deste modo, indirecta mas claramente, a distinção entre direito e moral, entre a esfera do Estado e a da Igreja.

Por outro lado, lembrava também o pensador que a justiça deveria ser temperada pela misericórdia, pela clemência e pela benignidade, pelo que as pessoas encarregadas de administrar a justiça teriam de ser escolhidas de entre as melhores e as mais sábias e esclarecidas.

Era esta mesma perspectiva ético-teológica que fundamentava a posição que Diogo Lopes Rebelo defendia a propósito do problema da guerra justa.

Com efeito, entendia o autor constituir a paz um bem sumamente necessário à república, pelo que o soberano tinha a obrigação de envidar todos os esforços para a conservar, quer na ordem interna quer no plano externo. O alto e decisivo valor da paz para a conservação da sociedade não implicava, contudo, que ela devesse ser mantida ou conseguida a qualquer preço, pelo que a uma paz aviltante era preferível a guerra.

Quanto às condições de que dependia a justiça da guerra, entendia Lopes Rebelo reduzirem-se a duas.

(1) *Da Justiça Comutativa*, trad. port. José Pedro Machado, *in* Moses Bensabat Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade Média*, Lisboa, 1945, pp. 133-171.

Assim, para que uma guerra pudesse considerar-se justa seria necessário, antes de mais, que ela visasse defender a pessoa do rei, a pátria ou os seus súbditos, e se destinasse a reivindicar o que de pleno direito lhe pertencesse, se de outro modo o não pudesse reaver.

A segunda condição que fazia justa a guerra era o ter ela por objecto a defesa da fé cristã e a dilatação do respectivo culto, esclarecendo o pensador apresentar tal natureza a guerra «contra os infiéis e nações bárbaras que blasfemem o nome de Cristo Senhor», visando, assim, directamente a guerra que, no norte de África, os portugueses mantinham contra os árabes ([1]).

([1]) *Do Governo da República pelo Rei*, trad. port. Miguel Pinto de Meneses, prefaciada por Artur Moreira de Sá, Lisboa, 1951, Caps. VI e XII.

Fundamentação ética das relações económicas

Pedro Calafate

Tal como vimos no caso dos filósofos portugueses que reflectiram sobre o fenómeno político e sobre os princípios do governo da sociedade, também agora podemos afirmar que a economia não se apresentou aos nossos medievais como uma ciência, dotada de autonomia e racionalidade próprias. A bem dizer, e no sentido actual do termo, não existia nem uma ciência política nem uma ciência económica, porque ambas se encontravam fortemente subordinadas à ética e, em última instância, à metafísica.

Tudo se ordena em função da causa final, tudo se perspectiva em função do fim, ou seja, em função do supremo valor que é afinal a dignidade da pessoa humana, valor em relação ao qual essas instâncias se perfilam como meios. Assim como o reino não existe para o rei, mas sim o rei para o reino, assim também o horizonte da felicidade humana não se orienta para a acumulação da riqueza pessoal, que é, não obstante, uma condição prática de inestimável valor, mas sim para a cultura, no sentido cristão do termo, a qual se apresenta como a via privilegiada de aperfeiçoamento humano, aproximando-o do exemplar divino.

A reflexão económica dos nossos autores medievais apresenta-se fortemente marcada pelo personalismo e permeável, nos seus conteúdos, ao pensamento de Santo Agostinho e, sobretudo, de S. Tomás de Aquino. É certo que S. Tomás atribuiu realidade ôntica à comunidade, como realidade transpessoal com fins próprios, não necessariamente coincidentes com o interesse particular de cada uma das partes que a compõem. Mas não é menos certo que a existência da totalidade social não implicou o desconhecimento do valor ético da personalidade.

Os interesses do Estado na esfera que lhe é própria não se incompatibilizam com os das partes, na medida em que o Estado é o prolongamento racional da pessoa humana e, neste sentido, temos de considerar que os fins do Estado e da comunidade perfeita ou comunidade política não excluem a realidade das partes que o compõem nem dos seus respectivos fins.

Quer isto dizer que a perspectiva que informa a reflexão sobre os princípios que devem nortear a actividade económica é marcada por um rico quadro de valores, que se projectava inclusive na afirmação da dignidade do escravo, pela proclamação serena da noção de personalidade jurídica de todo o ser humano.

Se todos os homens, por natureza, nascem livres, o servo não pertence incondicionalmente ao seu senhor, conservando assim direitos conaturais inalienáveis; na mesma linha encontramos a tese, correlativa da primeira, expressa num ideal da igualdade essencial e de natureza entre todos os homens, e, portanto, de fraternidade que se funda na paternidade divina, mas que aceita não obstante a desigualdade das condições individuais, afirmando-se pela diversidade do mérito pessoal; ainda neste cômputo dos contributos fundamentais do cristianismo, encontramos a proclamação do valor do trabalho, expressa na conhecida afirmação bíblica que obriga a ganhar o pão com o suor do rosto, e, finalmente, toda a pregação moral que confronta os valores do tempo perante os da eternidade, sendo os primeiros fugazes, passageiros e tantas vezes enganadores, permitindo os segundos a afirmação do homem na plenitude do seu destino.

Em todo o caso, não será demais dizê-lo, o culto da pobreza como valor em si próprio não significava a defesa da miséria material, pois que os bens temporais foram criados por Deus para servir o homem e, assim, se a pobreza eleva o homem porque o desprende do que é fugaz e passageiro, orientando-o para o que é verdadeiramente essencial, a miséria material é contrária à dignidade humana e aos desígnios divinos. Aliás, como veremos sobretudo entre os escolásticos, nomeadamente em S. Tomás de Aquino, a riqueza não é só por si condenável. Já vimos que era uma condição prática de valor inestimável, mas poder-se-ia ainda acrescentar uma importante condição do mérito que a ela andava associada: se o rico se desempenhar bem da sua missão, muito maior será o seu mérito, pois esteve sujeito a maiores perigos sem neles ter soçobrado.

A posição oficial da igreja sobre este assunto, sancionada pelo Papa João XXII, em 1322, contra os cátaros, valdeses e arnaldistas, como de um modo geral contra algumas tendências comunistas de várias seitas cristãs, era a de que a pobreza, ao invés de ser um preceito, era antes um conselho. Mas, no fundo, também Aristóteles havia prevenido, no capítulo terceiro do primeiro livro da *Política*, que a riqueza se deveria enquadrar sempre nos limites da sabedoria, pois que o prazer tem necessidade absoluta de excessiva abundância, aplicando o homem as suas faculdades em objectivos para que a natureza as não destinou.

Entre nós encontramos textos muito ricos sobre estes temas, nomeadamente em Santo António e sobretudo no *Status et Planctus Eclesiæ* de Frei Álvaro Pais, não por acaso dois franciscanos.

Lembra com efeito Frei Álvaro Pais aos frades menores que o dinheiro, quer em sentido causal, quer em sentido formal, não é mau, podendo ser detido sem pecado e até com caridade; no entanto, ensinava a experiência, como faz questão de referir, que entre todas as coisas que se possuem é ele que mais dissenções provoca, conduzindo facilmente à cobiça, inimiga da caridade.

Como pano de fundo sempre presente à reflexão dos nossos teóricos sobre estes temas, encontramos duas passagens bíblicas insistentemente repetidas: «Amarás o Senhor teu Deus e o próximo» e «Fazei aos outros tudo o que quiserdes que eles vos façam». O que triunfa é a regra do amor que as criaturas naturalmente se devem, como base inalienável de uma prática essencialmente solidária e responsável.

É pois neste enquadramento teórico que se exerce a reflexão sobre os princípios que regem a actividade económica. Expressando-nos na perspectiva hierárquica da época, diríamos que em primeiro lugar está a ética, pois primeiro está o aperfeiçoamento do homem em si mesmo, em segundo lugar a «económica», tal como era entendida por Aristóteles e pelos medievais, que trata do aperfeiçoamento do homem enquanto membro da comunidade doméstica, em terceiro lugar a política, que considera o homem como parte da comunidade civil.

Portanto, não é àquele significado estrito da palavra economia que aqui nos referimos, mas sim ao sentido amplo do termo, embora com risco de anacronismo. Neste sentido, as principais questões abordadas pelos nossos filósofos, quase sem excepção, sem descurar o tema da administração doméstica, com que começaremos a nossa análise, são as da origem e legitimidade do domínio senhorial da terra, a usura, o justo preço na regulação da actividade comercial, a arte cambial, os impostos, as quebras da moeda, os jogos de fortuna e azar, procurando regular estes aspectos da vida social e comunitária de acordo com os princípios da moral religiosa, tendo sempre em vista a dignidade pessoal de cada um e os interesses do bem comum, pelo que não estamos nem num quadro estritamente individualista, nem propriamente colectivista. A bem dizer, é legítimo considerar que estes textos se movem num horizonte que, definindo embora princípios jurídicos claramente enunciados, aponta sempre para o primado do amor o qual deverá superar, como veremos em Frei Álvaro Pais, alguns aspectos consignados pela tecnicidade jurídica.

Os principais autores que entre nós merecem relevo neste domínio, até finais do século XV são, em primeiro lugar, Frei João Sobrinho, autor do maior e mais sistemático tratado sobre estes temas, mas também Frei Durando Pais, Álvaro Pais, Santo António de Lisboa, Fernão Lopes, D. Pedro, D. Duarte e Diogo Lopes Rebelo.

O pensamento destes autores, embora sobre o mesmo pano de fundo da moral religiosa e do dogma, não é unívoco, pois se nota uma clara evolução entre os textos de um Frei Álvaro Pais, mais radical e muito menos permissivo em ques-

tões que se referem ao lucro, e os de Frei João Sobrinho, onde estas questões, sendo também fortemente vigiadas, apresentam já alguma flexibilidade, reguladas pelo princípio da moderação.

Vejamos então o modo como cada uma daquelas grandes questões sobreditas foram abordadas entre nós.

I. A família e a casa: a sociedade nupcial

O texto de referência sobre este tema, por ser sem dúvida o mais sistemático e desenvolvido, é o comentário do bispo de Coimbra, D. Durando Pais, ao tratado *Da Economica*, que erradamente atribui a Aristóteles. De facto, apesar de o conteúdo desse tratado coincidir e expor fielmente o pensamento de Aristóteles sobre estas questões, expresso no primeiro livro da *Política*, verifica-se que alguns factos nele narrados são posteriores à morte do Estagirita, devendo portanto o texto ter sido escrito por algum seu discípulo que não foi ainda possível identificar como sugere M. Amzalak.

Este comentário exerce-se portanto sobre a situação vigente na sociedade grega, esclarecendo-nos sobre a relação entre a sociedade doméstica e a cidade, bem como sobre as regras de administração que no seu interior se exercem, nomeadamente no que se refere às relações entre o marido, a mulher, os filhos e os escravos, estes últimos enquadrados não propriamente na sociedade nupcial mas sim na «sociedade despótica», assim chamada por ter um só senhor.

Neste âmbito, como acima precisámos, a económica consiste nas regras que presidem à constituição da casa, e, depois de constituída, às regras que presidem ao seu governo. Cumpre no entanto referir que o texto de Durando Pais é mais uma exposição, com valor essencialmente histórico, do que propriamente um comentário, dado que o espaço para a reflexão pessoal do autor e para a discordância apaga-se para dar lugar à exposição das ideias do tratadista.

Considerando por agora o primeiro aspecto, referente às relações entre os cônjuges, cabe dizer, como sublinha o bispo de Coimbra, que a primeira preocupação do homem na comunidade doméstica deve ser a mulher, que depois do ecónomo ou varão ocupa o lugar primacial em casa. Esta preocupação assenta fundamentalmente em dois aspectos: na dignidade da mulher, que não pode de modo algum ser equiparada à condição dos escravos, mas à de companheira voluntária e livre, e também naquele que é considerado o fim principal da mulher na sociedade nupcial, a saber, a procriação, razão por que num momento posterior se debruça sobre o lugar dos filhos na comunidade doméstica, definindo assim uma sociedade ordenada de acordo com uma hierarquia clara.

Neste plano, a preocupação do nosso bispo vai no sentido de demarcar a superior dignidade da procriação entre a espécie humana, daquela que é praticada entre os animais destituídos de razão.

A procriação entre marido e mulher, que do ponto de vista ontológico interpreta como a associação entre a forma (o macho) e a matéria (a fêmea), na esteira aliás de Aristóteles, ao invés de assentar exclusivamente no apetite ou na inclinação natural, é superada pela vertente racional, pois é orientada primacialmente por uma coordenada ética, cuja finalidade é a de criar uma comunidade de cooperadores, «em que todos vivam honestamente segundo as leis da virtude» (*CE* 75) ([1]).

Para o bispo de Coimbra, um ser apenas atinge a sua perfeição quando se mostra capaz de gerar outra criatura semelhante, pretendendo com esta ideia sublinhar também a dimensão de aperfeiçoamento da natureza humana que se realiza pela instrução e pela educação que aos pais, sobretudo ao pai, compete: «No homem, que é animal dotado de razão, a natureza tende a gerar um ser igual pela razão, e não só pela nutrição, quer dizer, pela educação e instrução» (*CE* 76), pelo que se depreende que no acto da prociação intervêm não apenas os apetites natural e sensitivo, mas também, e sobretudo, o apetite racional. Neste contexto defende o princípio de que quanto mais perfeitos são os animais, maior e mais duradoiro é o cuidado dos filhos.

Deve notar-se que o bispo de Coimbra não enjeita, antes reconhece, que no homem, tal como nos animais, a tendência à satisfação do «prazer natural» está também presente, embora não exclusivamente, na união entre marido e mulher, sendo aliás essa a fronteira que separa o homem como ser racional da pura animalidade.

É este o início da constituição da comunidade doméstica, num quadro de cooperação que obriga ao respeito mútuo, pois a despeito da primazia do ecónomo, não lhe é permitido «ofender nem injuriar a esposa, como se ela fosse escrava trazida para o lar, e não sua companheira livre» (*CE* 81). Mas, em contrapartida, deve também a mulher «conservar-se retraída pelo temor» do marido, por ser naturalmente mais fraca e débil, quer do ponto de vista físico quer intelectual.

Assim, a natureza «formou a mulher para a procriação e alimentação da prole. Por conseguinte, formou-a franzina, de modo que não serve para os trabalhos exteriores de movimento e de labuta do campo» (*CE* 76). Foi atendendo a essa finalidade que a natureza produziu leite nos seus peitos, pois como tem de governar as coisas da casa, deve alimentar os filhos em casa, ao passo que o homem deverá procurar obter os bens necessários ao sustento da comunidade doméstica em traba-

([1]) Referimo-nos ao *Comentário* de Durando Pais com a abreviatura *CE*.

lhos externos. Por esta razão, a interferência da mulher nos negócios do marido ou o exercício de qualquer actividade exterior à casa tende a ser condenada.

Também por causa da menor capacidade da mulher, diz o bispo de Coimbra que cabe ao pai primariamente a educação dos filhos, dado que a educação é assunto que requer o emprego das faculdades racionais. Embora não saibamos qual o autor do texto que serve de base ao *comentário* de Durando Pais, o certo é que a situação de desvantagem da mulher neste domínio encontra-se expressa, nos mesmos termos, no primeiro livro da *Política* de Aristóteles, nomeadamente no Capítulo V, em que profere que sendo a mulher dotada de vontade, tal como o homem, a da mulher é de uma ordem inferior, o mesmo dizendo a respeito das virtudes morais, que devemos supor em todos os seres, mas em graus diferentes e apenas na proporção indispensável ao destino ou finalidade de cada um. É assim que, lembra Aristóteles, o ser que comanda deve possuir as virtudes morais em toda a sua perfeição, porque o seu papel é o do arquitecto.

Ora, no mesmo texto, diz ainda Aristóteles que o homem, salvo excepções que são contra a natureza, é chamado a comandar mais do que a mulher, tal como o indivíduo mais idoso é chamado a comandar o indivíduo mais jovem e por isso ainda incompleto.

Era este o pensamento de Aristóteles no qual o autor do tratado que Durando Pais comenta se terá baseado. Mas considera ainda o bispo de Coimbra que as desvantagens em que se encontra a mulher nestes vários domínios conferem-lhe vantagens noutros. Diz por isso acerca das suas qualidades no governo da casa: «Como a mulher é calma por natureza em comparação do marido, é também por natureza conservadora e não esbanjadora. Daqui se colhe que a mulher tem a incumbência de governar e conservar tudo o que está em casa e é senhora das despesas, na medida do consentimento do marido» (*CE* 111). Esta referência deverá entender-se, mais uma vez, em relação ao pensamento de Aristóteles sobre o homem e a mulher, expresso, neste caso preciso, nos Livros II e IV do *Das Partes dos Animais*, onde refere que no homem predomina o cálido, do qual derivam a robustez e a força, ao passo que na mulher predomina o frio, do qual deriva o seu carácter mais calmo. Aí se terá porventura baseado o desconhecido autor deste tratado *Da economica.*

Entenda-se, no entanto, que a autoridade principal e superior, mesmo neste domínio estrito, pertence ao marido, que, no entanto, deve delegá-lo na mulher, que governará sempre sob seu consentimento, a fim de que o homem se possa entregar aos trabalhos externos e à obtenção dos bens de que a casa necessita.

Analisando agora as referências que faz aos filhos, sublinha que constituem o terceiro elo da escala hierárquica desta verdadeira sociedade de cooperadores. Já vimos que para o autor um ser apenas atinge a máxima perfeição quando gera

outro ser da mesma natureza, acrescentando que a prole dotada de razão, conhecendo que recebeu dos pais o ser, o sustento e a educação, tenderá naturalmente a recompensá-los, auxiliando-os na velhice ou quando dela vierem a precisar, uma vez perdida a robustez. Neste como em tantos outros aspectos, o nosso bispo confina-se aos argumentos tirados da razão natural, em nada fazendo intervir os textos das Escrituras, pelo que acrescenta que os casos em que os filhos válidos não auxiliam os pais inválidos e carentes não constituem uma tendência inscrita na ordem da natureza, mas antes uma deformação da natureza, e, por isso, uma monstruosidade.

Termina a escala dos cooperadores pelos escravos, a propósito dos quais expõe alguns traços do pensamento do Estagirita expresso na *Política*, mas também de Séneca, preocupando-se em sublinhar que o escravo tem direito ao ser, e por isso ao sustento, devendo ser tratado de acordo com os princípios da justiça e da humanidade. Diz por isso, baseado em Séneca, que os escravos devem ser governados de tal sorte que sirvam o seu senhor mais por amor que por temor.

No nosso período medieval conhecemos ainda um texto digno de relevo sobre a sociedade nupcial, que merece por isso referência neste ponto. Trata-se do *Leal Conselheiro* de D. Duarte.

D. Duarte oferece-nos aí um belo discurso sobre o amor entre os cônjuges. O amor e o respeito mútuo são afinal o fundamento da boa administração; por isso apresenta-nos um discurso sobre a dignidade da mulher, embora sem pôr em causa a autoridade do marido. Trata-se de uma autoridade que se expressa na conhecida fórmula «amor e temor», nomeadamente quando diz que devem os maridos «trabalhar por serem de suas mulheres bem amados e temidos» (*Leal Conselheiro*, p. 221).

Mas é sobre a dignidade da mulher e das condições da harmonia conjugal que o nosso rei pretende falar, e por isso lembra aos maridos que pelo facto de terem as suas mulheres em suas casas não têm só por isso «seus corações acordados por direito amor e seu prazer». Ou seja, que o amor da mulher ao marido não nasce do simples facto da presença daquela ou da autoridade deste, mas sim de um esforço constante guiado pelo respeito mútuo, «tendo com ela em tudo boa maneira em a honrar e prezar, sabendo-se bem concordar com suas vontades» (*Leal Conselheiro*, p. 221), o que se fará num quadro de equilíbrio, pois não dispensa o marido daqueles «temperados e discretos avisamentos» para corrigir.

Estabelecido este quadro de união e respeito, avança o Rei com uma conclusão significativa sobre o questão do amor e do temor, sublinhando que este último se processa entre iguais, não podendo ser separado do amor, como mais tarde proporia Maquiavel a respeito do príncipe. Diz então D. Duarte: «A experiência bem mostra que os semelhantes razoadamente costumam as mais vezes ser bem amados e prezados e obedecidos.» (*Leal Conselheiro*, p. 221.)

Deve notar-se que este princípio de «semelhança» não enjeita o reconhecimento de determinados aspectos em que a mulher denota maior perfeição, nomeadamente quando o rei disserta acerca do ciúme. Diz então que ainda que o homem «não sinta em si muita perfeição para ser amado», não deve duvidar da lealdade «da boa, sages e discreta mulher», porque «ela o faz principalmente por sua própria virtude e bondade» (*Leal Conselheiro*, p. 223).

Não poderia também faltar a reprovação do engano mútuo, nomeadamente do adultério que é obviamente condenado de parte a parte, mas, neste caso, cabe referir o rasgado elogio tecido pelo rei às mulheres do seu reino, querendo explicitamente «contrariar aos que as prasmam em geral e deslouvam». Eis então as suas palavras: «Se disserem: poucas são as boas, eu digo que muitas, em este caso. Pois ao presente eu não sei nem ouço mulher de cavaleiro nem outro homem de boa conta em todos meus reinos que haja fama contrária de sua honra em guarda de lealdade.» (*Leal Conselheiro*, p. 222.)

No fundo, o princípio da lealdade, com o qual D. Duarte abarca as relações entre os membros da sociedade, começa na própria relação conjugal, como condição fundamental da boa administração da sociedade doméstica.

II. A origem do domínio patrimonial

Aqui, como noutros domínios, a cultura cristã acentuará a fundamental distinção entre a existência do homem no estado de inocência e a sua situação após a queda. Os domínios patrimoniais não foram divididos nem separados por lei natural ou por lei divina para o estado de inocência. É esta a asserção fundamental de Frei João Sobrinho, no *Tratado da Justiça Comutativa* (1496), que aqui acompanharemos por ser o que de forma mais minuciosa se debruça sobre a questão.

Ao criar o mundo, Deus não separou nem dividiu os bens temporais. Dissera a respeito S. Paulo que «tudo é vosso, mas vós sois de Cristo e Cristo é de Deus». Tudo foi criado por Deus para servir o homem, pelo que esse finalismo utilitário das criaturas não se compadece com uma instrumentalização desenquadrada dos princípios da ordem natural, não podendo por isso exercer-se fora dos preceitos da cultura autêntica, que define afinal os horizontes da perfeição. Não será demais sublinhá-lo, por isso que o «tudo é vosso» a que se refere S. Paulo não se traduz na instrumentalização desenfreada da natureza, como sucedeu com a cultura posterior às grandes revoluções industriais europeias do período moderno e contemporâneo. A expressão paulina sublinha antes de mais uma ideia de ordem e de hierarquia, na qual cada nível assume a sua dignidade plena enquanto participação do seu autor, sendo que, num enquadramento destes, um atentado à

ordem natural se assume como um atentado à vida humana e, em última análise, contra Cristo e contra Deus.

Assim, «por lei de natureza pura», como diz João Sobrinho (*JC* 159) ([1]), não há divisão de domínios, logo, todas as coisas são, por direito natural, comuns, pois Deus originariamente instituiu o domínio dos homens sobre todas as coisas corpóreas. Quer isto dizer que se Adão não tivesse pecado, todos os seus descendentes seriam legítimos herdeiros deste domínio comum à espécie humana.

Era este o pensamento de Santo Agostinho, que claramente afirmara que o «meu» e o «teu», ou seja, a «posse» é de direito humano, pelo que só à luz desse direito derivado se pode dizer esta casa é minha; esta terra é minha; este escravo é meu. É este também o pensamento que João Sobrinho faz seu.

No entanto, cumpre referir que a divisão dos domínios não pode dizer-se, em absoluto, contrária ao direito natural, o que à partida parece contraditório com o que dissemos, como não se poderá dizer que o domínio senhorial da terra que caracteriza as relações económicas feudais se deva considerar injusto por si só, pois que embora não tenha estatuído a divisão dos domínios, o direito natural não a proibiu.

É aqui que importa considerar a abordagem da questão não já para uma situação de estado de natureza pura, mas para uma situação de estado de natureza decaída: a divisão dos domínios tornou-se necessária, para João Sobrinho, «dada a concorrência das determinações dos homens neste estado» (*JC* 160). Por isso, essa divisão é legítima, estatuída na grande maioria dos casos por lei humana positiva, a qual, sendo justa, não pode deixar de derivar do direito natural.

Mas se por direito natural não há divisão de domínios, como pode defender-se que essa mesma divisão deriva do direito natural? A razão está em que, como diz o clérigo português, é objectivo fundamental do direito natural a manutenção da vida de paz e concórdia entre os homens, e considerando que essa mesma situação se não pode manter depois da queda sem divisão dos domínios, segue-se que essa mesma divisão está conforme àquela finalidade inalienável do direito natural. Daqui deriva também uma consequência importante: a lei humana positiva que estatuiu a divisão não derroga a primitiva lei natural, pois uma lei inferior não pode derrogar uma lei superior, como é a primeira.

Com efeito, o direito natural originário é superior e mais perfeito que o direito humano positivo, pois que o primeiro foi instituído por Deus e se traduz na participação da razão humana na razão divina, ao passo que o direito positivo é a adaptação dos preceitos da lei natural às condições e circunstâncias da existência histórica do homem, neste caso, no estado de natureza decaída e corrupta.

([1]) Referimo-nos ao *Tratado* de João Sobrinho com a abreviatura *JC*.

A consequência que daqui se retira é que a posse comum dos bens é mais perfeita que a divisão dos mesmos, não se coibindo Frei João Sobrinho de invocar os argumentos de Platão contra a propriedade individual. Assim, a distinção de domínios arrasta consigo a marca da degradação, não sendo conforme à natureza humana no estado de inocência, pelo que poderia dizer-se que a «propriedade» dos bens materiais, sendo legítima à luz do direito, dado que foi estatuída, segundo a razão e para proveito da vida humana, é inferior ao estado de comunismo primitivo. Em última análise, é legítimo fazer intervir na abordagem desta questão o primado metafísico da unidade sobre a multiplicidade, neste caso, da comunhão sobre a divisão e separação, pois como refere o autor, citando os *Actos dos Apóstolos* (Cap. II, v. 44), o facto de a multidão dos fiéis ter «um só coração» determinava «que todas as coisas lhes eram comuns». O mesmo se pode dizer a respeito do movimento monacal onde todas as coisas «são, ou pelo menos devem ser, quanto ao domínio, comuns» (*JC* 162).

Enfim, é esse o conteúdo da quinta proposição do capítulo quinto do *Tratado da Justiça Comutativa*: «Se não atendermos às causas da divisão dos domínios depois da queda, é mais perfeito serem as coisas todas comuns que estarem divididos os domínios» (*JC* 162), proposição que o afasta inclusive das teses do tomismo, pois que para o fundador da escolástica, a própria divisão do trabalho, inerente ao estado de inocência, arrastava consigo um determinado grau de individuação dos bens, considerando ainda que a divisão dos domínios estava de acordo com a natureza humana, baseando-se no mesmo argumento utilizado por Aristóteles contra o comunismo de Platão: o de que, por natureza, cada um cuida melhor do que é seu do que do que é comum.

Em todo o caso, o que é importante referir é a inexistência, entre os medievais, do conceito de propriedade tal como estamos acostumados a considerá-lo no contexto das relações de produção inerentes ao capitalismo. A propriedade, sendo legítima, não é um valor absoluto, uma finalidade da vida, pois que a ela se sobrepõem valores de muito maior importância. A propriedade, para João Sobrinho, D. Pedro, D. Duarte, Álvaro Pais e Diogo Lopes Rebelo, está ao serviço de valores que a suplantam, como os que se referem à justiça é à dignidade da vida e da pessoa humana, sendo aliás esta a posição ainda hoje defendida pela doutrina social da igreja, reafirmada na encíclica *Populorum Progressio* e no ConcílioVaticano II.

A esta luz, o direito de propriedade nunca deve exceder-se em detrimento do bem comum, pois Deus destinou originariamente a terra e tudo o que nela existe ao uso de todos os homens e de todos os povos, não podendo nenhuma lei humana derrogar em absoluto esse decreto divino.

Neste âmbito, o conceito mais correcto não seria tanto o de proprietário mas sim o que veremos utilizado pelo Infante D. Pedro ao referir o termo «despen-

seiro», pois que assim como são os mais prudentes e sábios que pelos seus méritos ocupam, por vontade de Deus, o poder temporal, assim são esses mesmos prudentes e sábios a quem Deus permitiu a guarda dos bens temporais, não para que com eles se agraciem, mas para deles fazerem uso de acordo com os preceitos que enunciámos no início: «fazei aos outros tudo o que quiserdes que eles vos façam a vós», e «amarás o Senhor teu Deus e o próximo».

Isto mesmo considera Frei Álvaro Pais, no *Speculum Regum*, no capítulo dedicado às «Coisas que dizem respeito ao poder régio», em texto suficientemente expressivo: «Porque, porém, os bens exteriores servem organicamente para a vida virtuosa, cumpre ao rei possuir os bens necessários e suficientes à vida, para com eles cuidar e prover ao povo. Por isso, é um acto régio apascentar e nutrir, tal como Cristo, que no deserto alimentou o povo com pães.» Depois de frisado o princípio, afirma o Bispo de Silves o conceito de distribuidor dos bens, associado à pessoa do rei: «Aos reis cumpre também administrar, com prudência e justiça, esses bens temporais, e distribuí-los proporcionalmente de harmonia com as condições de cada um. Pertence-lhe a distribuição por todos dos bens exteriores, e deste modo todas as coisas são do rei.»

Aliás, o caso de Álvaro Pais é mais complexo, pois tudo leva a crer que terá pertencido à corrente dos Espirituais Franciscanos, os quais defenderam uma rigorosa interpretação da Regra dos Frades Menores, vedando-lhes a posse de quaisquer tipos de bens materiais, quer em privado quer em comum. Embora tal filiação permaneça problemática e no campo das hipóteses plausíveis, o certo é que, no *Status et Planctus Ecclesiæ*, faz questão de, no caso dos frades menores, distinguir a propriedade do uso dos bens, no sentido em que não se podem os frades considerar senhores das coisas que as suas igrejas possuem, podendo tão-só usufruir delas de acordo com as necessidades próprias.

Como princípio regulador afirma Álvaro Pais que, de direito, a propriedade desses bens é dos pobres. O Franciscano distancia-se aqui igualmente de S. Tomás, que esbateu essa mesma distinção entre o uso e a propriedade, ao considerar que o direito ao uso arrasta consigo já um direito de propriedade, não podendo conceber-se a vida humana, mesmo no estado de inocência, sem o direito de propriedade dos bens estritamente necessários para viver. No entanto, para S. Tomás, desde que se estenda para lá do uso das coisas necessárias à vida, já não poderemos dizer que a propriedade é necessária do ponto de vista do direito natural, embora seja agregada pela razão a esse mesmo direito, tendo em vista a utilidade da vida humana.

Em todo o caso, para o bispo de Silves, os bens temporais que estão à guarda dos senhores temporais ou dos conventos e igrejas não determinam direito de propriedade no sentido da posse, pois que de direito são dos pobres. Como vimos, só pode dizer-se que «as coisas são do rei» enquanto ele as distribui.

Sendo observados esses preceitos, não pode falar-se em divergência de interesses entre os mais ricos e os mais pobres, entre os que têm e os que não têm, pois tudo se deverá regular de acordo com a expressão que já vimos utilizada por D. Pedro no capítulo que neste volume lhe dedicámos, determinando que aqueles que receberam maior graça deverão fazer com ela especial ministração, entendendo-se «ministrar» no sentido etimológico originário de «servir» ou, neste caso concreto, de «serviço».

O proprietário ou despenseiro é antes de mais um administrador por conta da comunidade que em nenhum caso deve contrariar o destino providencial dos bens. E se estes princípios os distanciam do rumo futuro dos acontecimentos, também não aproximam o cristianismo do conceito de propriedade vigente entre os jurisconsultos romanos, traduzido nos princípios do *jus utendi, fruendi ac abutendi*, em que se alicerçava um individualismo muito arreigado.

O que defende João Sobrinho e a globalidade dos nossos filósofos é o conceito do *jus procurandi et dispensandi*. Aliás, outra das fórmulas que veremos amplamente utilizadas pelos teólogos e filósofos medievais para se referirem ao «proprietário» era a de «administrador do tesouro dos pobres».

Alargando mais o universo textual da nossa análise, encontramos uma significativa expressão destes princípios na *Crónica de D. Pedro I*, de Fernão Lopes, quando, comparando as atitudes de D. Afonso II e de D. Pedro I neste estrito domínio, e depois de referir a fama que tinha D. Afonso II de ser «escasso e com apartamento de grandeza», escreve sobre D. Pedro I: «El Rei D. Pedro era em dar mui ledo, em tanto que muitas vezes dizia que lhe afrouxassem a cinta que estonçe husavam nom mui apertada, por que se lhe alargasse o corpo, por mais espaçosamente poder dar: dizendo que o dia que o Rei não dava não devia ser havido por Rei.» (Fernão Lopes, *Crónica de D. Pedro I*, p. 8.)

É também esta concepção generosa da propriedade e do proprietário como despenseiro que nos surge de forma muito vincada no rei D. Duarte, nomeadamente no *Leal Conselheiro*, obra que pela sua dimensão quase enciclopédica dificilmente poderia deixar passar a análise desta questão. Considera por isso o rei de Portugal, em textos muito claros e contundentes, que a divisão dos bens, embora não estatuída por direito natural para o estado de natureza pura, está de acordo com a lei divina, pois Deus distribuiu as coisas terreais aos seus servos como lhe prouve, dando a uns para que governem, e determinando que os outros fossem por eles regidos; por isso, «merecem muito aqueles que são despenseiros fiéis, os quais sem ofendimento usam de sua dispensão» (*Leal Conselheiro*, p. 385). Em todo o caso, como sucede com João Sobrinho, isso não derroga por si só o direito natural, pois que para o rei D. Duarte, «a terra cousa é comum a todos os homens, da qual são feitos, e porém dá mantimento a todos geralmente» (*Leal Conselheiro*, p. 391).

O conceito de despenseiro aparece assim de novo, tal como sucedia com seu irmão D. Pedro, para definir o estatuto do proprietário, ou de propriedade como responsabilidade social, preocupando-se o nosso rei, dada a feição fortemente moralista da sua obra, em admoestar aqueles que ao darem se ensoberbecem, julgando-se melhores ou superiores, desconhecendo a virtude da humildade. Aliás, D. Duarte utiliza uma expressão que claramente afasta esta noção de propriedade do seu sentido moderno: aquilo que os senhores dão «conheçam que é alheio. E quando consideram que são postos em tal ofício para dispensar as coisas alheias, não levantem as suas mentes por inchamento de soberba, mas o temor as abaixe» (*Leal Conselheiro*, p. 386), sendo certo que aquele que ministra alguma coisa, a ministra por alguma virtude que lhe Deus deu.

Portanto, os bens que o senhor tem à sua guarda, em rigor, não lhe pertencem, são alheios, retirando o rei do conceito de ofício, como era comum entre os autores medievais, a consequência da humildação dos poderosos, que se afirmam como ministros ou servos, «os quais quando aquilo que recebem aos pobres não dão, incorrem em morte dos próximos, e tantas penas merecem quantos pobres morrem por míngua de sua ajuda» (*Leal Conselheiro*, p. 391). Mais ainda, preocupa-se D. Duarte em sublinhar que essa distribuição dos bens à guarda dos ricos e poderosos não se pode chamar propriamente misericórdia, mas justiça!

É por esta razão que aqueles que, sendo poderosos, mesmo que nada roubem do alheio, usem das suas riquezas sem proveito do bem comum, tudo usufruindo em função do interesse próprio, incorrem nas penas do inferno.

Como vimos dizendo, esta concepção surge também amplamente divulgada no *Livro da Virtuosa Benfeitoria* do infante D. Pedro, em que a tese dos senhores como despenseiros do tesouro dos pobres é mais uma vez vincada. Com efeito, referindo-se aos bens que os senhores guardam em suas casas e instando-os a outorgá-los aos que deles precisam, diz em abono da sua tese: «Porém, em como todos recebamos de Deus, como despenseiros, os bens da graça, da natureza e da fortuna, devemos ser muito avisados para deles usarmos em tal maneira.» (*Virtuosa Benfeitoria*, p. 537.)

O conceito de despenseiro, em D. Pedro, é também reforçado pela concepção paternalista do poder que já analisámos noutro ponto. Por isso, referindo-se à benquerença dos pais para com os filhos e à obrigação natural e moral de entreajuda, diz em significativo texto: «Porém, como os príncipes sejam padres de seus próprios súbditos, os quais eles geram assim como naturais maridos com a terra que é seu senhorio, segue-se que lhes devem fazer bem, acorrendo às mínguas das suas feitorias», pelo que conclui que a verdadeira e real nobreza dos príncipes radica no acorrer e no ajudar aos desfalecidos (*Virtuosa Benfeitoria*, p. 578).

Por outro lado, é a extensão deste princípio de benquerença e harmonização de interesses que funda a organização corporativa do trabalho, tal como a veremos na sociedade medieval e mesmo renascentista, onde os modernos conflitos de classe, pelo menos teoricamente, não têm lugar próprio, na medida em que se procura respeitar o princípio de que ninguém deverá abusar das vantagens que lhe confere a conjuntura económica, criando condições que impeçam a exploração de uns pelos outros, moralizando o interesse pessoal e refreando o apetite pelo lucro. É por isso também que não faria grande sentido analisar as relações económicas da sociedade medieval à luz de princípios epistemológicos e metodológicos que lhe são estranhos.

Por último, ainda a respeito desta questão da divisão dos domínios, não seria descabido remontar à *História contra os Pagãos* de Orósio, que no capítulo 2 do Livro V, faz referência explícita à concepção do proprietário como despenseiro, quando recorda que «Deus ordenou que a plenitude de todas as coisas criadas fosse propriedade de todos».

Há ainda um aspecto importante a sublinhar nestas concepções sobre a propriedade que vemos formuladas pelos filósofos e teólogos portugueses até ao século XV: referimo-nos à questão do direito de revolta. S. Tomás tinha-se referido ao tema, considerando que se o rico e abastado não cumprir a finalidade que Deus lhe destinou, não pode o pobre revoltar-se contra ele, tal como D. Pedro não admitia o direito de revolta dos povos contra os reis tiranos. Em ambos os casos a questão ficará entre Deus e a consciência dos poderosos que prevaricam e se desviam do seu objectivo essencial.

De facto, dissera S. Tomás que os ricos têm deveres acrescidos, quais os de colocarem as suas riquezas ao serviço do bem, mas mesmo que assim não façam devemos honrá-los, não por serem ricos, mas pelo poder de fazer o bem que as suas riquezas representam.

Há no entanto uma importante excepção, reconhecida por S. Tomás e, neste caso, por João Sobrinho, a saber: a situação de «necessidade extrema». De facto, quando analisa o pecado do roubo, considera S. Tomás que em caso de necessidade pessoal, instante e urgente, pode o necessitado, sem cometer pecado, supri-la apropriando-se do que lhe for necessário para o efeito, embora com uma condição: a de que aquilo de que se servir seja retirado ao supérfluo alheio e não ao estritamente necessário ao seu detentor, pois neste caso inverter-se-iam as posições. Pois o mesmo defende João Sobrinho, devendo sublinhar-se que o facto de não termos encontrado referência a esta temática em outros autores portugueses desta época não significa por si só que a não aceitassem. Em todo o caso, como já dissemos, é o tratado de João Sobrinho o livro que na nossa Idade Média mais profunda e sistematicamente aborda as questões económicas na sua relação

com a ética. Em contrapartida, encontramos uma análise interessantíssima sobre este tema na obra do jesuíta Manuel da Nóbrega, como veremos no próximo volume.

Frei João Sobrinho refere-se abundantemente ao assunto e de forma profunda, baseando-se na tese, já acima enunciada, de que os preceitos fundamentais do direito natural não podem nunca ser revogados pelo direito positivo, ou seja, de que a divisão dos domínios, estatuída pelo direito histórico, não derroga por si só o direito natural no seu vigor, embora possamos considerar dispensa de alguns dos seus preceitos em relação ao estado de natureza decaída. Ora, atendendo à validade dos preceitos do direito natural que determinam que o usufruto de todas as coisas está à disposição de todos, podemos e devemos considerar que estando alguém em necessidade extrema «a que chamamos necessidade de morte por causa de socorro, então, tudo o que puder obter para alcançar a sua salvação é seu, segundo a lei da natureza, podendo tomar tudo o que lhe vier às mãos, e se não puder, qualquer pessoa que conheça a sua necessidade está obrigada por lei natural a socorrê-lo» (*JC* 222).

No fundo, o que está em causa não é tanto a questão da divisão ou comunhão de bens, mas sim o maior valor da vida sobre a divisão dos bens, e como a preservação da vida é um preceito de direito natural, superior no seu valor à divisão dos bens temporais e à propriedade particular, segue-se que aquele primeiro valor se lhe sobrepõe. A questão é assim de hierarquia de fins e a ela já o clérigo se tinha referido no primeiro capítulo da obra, em jeito de enunciado de princípio geral: «Assim como um fim está sob outro fim, assim uma lei está subordinada a outra lei.» (*JC* 144)

Neste situação, como acabamos de ver, a apropriação do alheio não constitui pecado de roubo. Em todo o caso deve sublinhar-se que tal como em S. Tomás de Aquino, João Sobrinho não defende o direito de revolta dos pobres contra os ricos, tratando-se aqui de um caso muito preciso e delimitado pelo valor da vida, como condição essencial de realização da pessoa. No fundo, o princípio invocado é o de que quando concorrem duas leis contrárias, prevalece a que tem mais força: é certo que a lei divina manda não furtar, mas quando a necessidade é extrema, a lei e a obrigação natural de conservar a vida faz tudo comum.

III. A divisão dos domínios em concreto

Até aqui temos considerado as causas da divisão da propriedade em abstracto. Importa também considerar, como fizemos para a questão da origem do poder político, os modos da sua divisão e transmissão em concreto.

Mais uma vez é no tratado de João Sobrinho que encontramos tratamento mais minucioso e sistemático do tema. Sendo regulada pelo direito, entende João Sobrinho que a divisão dos domínios só pode considerar-se justa se feita através de uma lei positiva justa, no quadro de três possibilidades: ou por direito político e civil, ou por direito económico ou paternal, ou, em casos mais raros, pela lei divina.

No caso do direito económico ou paternal, referimo-nos ao direito que assiste ao pai de dividir o domínio entre os seus filhos, a exemplo de Noé após o dilúvio.

O primeiro modo leva-nos necessariamente a pensar a articulação com a filosofia política, podendo ser feita pelo príncipe que governa «com justiça», ou pela comunidade «que dirige com justiça e é igualmente dirigida». Neste último caso devemos considerar tudo o que já dissemos acerca da transmissão do poder de Deus aos homens, a qual comporta a tese da mediação popular, à luz da qual se estabelece o pacto de sujeição.

Com efeito, João Sobrinho admite explicitamente a tese da mediação popular ao referir a possibilidade da existência de leis legítimas promulgadas «pelo pai, ou por algum eleito por eles (os filhos de Noé) para príncipe, ou pela comunidade a quem a mesma comunidade teria transmitido a suprema autoridade. E digo que existiu, ou pôde existir essa lei, pois as terras não estavam ocupadas pelo primeiro ocupante» (*JC* 164).

Falta a terceira possibilidade: a divisão das terras através da lei divina. Neste caso, com recurso às Escrituras, considera a atribuição por Deus da Terra da Promissão aos filhos de Israel, ou a situação referida no Salmo LXXVII, em que Deus dividiu a terra aos Judeus com cordas. Em todo o caso, trata-se de uma situação rara e historicamente datada, como faz questão de precisar.

Feita por estes três modos justos, a divisão dos domínios é legítima contra o que postulavam algumas seitas gnósticas dos tempos medievais.

Em todo o caso, chegados a este ponto, devemos colocar a questão do direito de revolta, a que aqui já nos referimos de passagem. De facto, tendo os senhores uma função de despenseiros, se a não cumprirem não se segue daí que possam os povos desencadear acções perturbadoras da paz social, desrespeitando a divisão anteriormente estatuída. O princípio em questão é enunciado na oitava proposição do capítulo quinto do *Tratado da Justiça Comutativa*: «ainda que a divisão venha do homem que a estatui, vem de Deus que a aprova»; logo, a revolta social ou popular contra os limites estatuídos constitui em última análise uma revolta contra Deus. Mais adiante veremos defendido este mesmo princípio por Diogo Lopes Rebelo a respeito da questão dos impostos.

Em qualquer dos casos, esta solução permite sancionar a ordem estabelecida pela vontade de Deus: «É evidente que esta divisão dos domínios vem de Deus ou de Cristo que a aprova embora a não estatua.»

Mas aqui também podemos invocar a existência de mecanismos de regulação que não deixam os senhores das terras inteiramente desobrigados do ponto de vista jurídico, para além dos preceitos que se referem ao foro da consciência, que não são de menor peso. Assim, a mesma lei que legitimamente dividiu, pode com a mesma legitimidade transferir o domínio de ou para outro, caso o primeiro não cuide do que lhe foi atribuído: «A causa que provocou a divisão dos domínios foi a paz e a concórdia entre os homens. Logo, por esta causa pode o domínio de uma pessoa que não se preocupou com o que era seu, transferir-se para outra pessoa; de outro modo, depois de algum tempo haveria rixas sem conto, se não existissem leis estabelecidas e fixadas de antemão.» (*JC* 172) O princípio é idêntico ao acima enunciado, pois se refere à hierarquia dos fins e à não contradição entre as leis que se subordinam umas às outras em função dessas finalidades.

Deve notar-se que a extensão deste princípio legitima a célebre lei das sesmarias, estatuída entre nós no século XIV (1375), naquilo em que esta consagra um princípio de expropriação com transferência de domínio, em função do incumprimento manifesto das obrigações de cuidado e diligência da propriedade rural. Com efeito, na sequência da grave epidemia de peste que assolou o país e a Europa em geral no século em questão, pretendia a lei, entre outros aspectos, coagir os senhores a cultivar a terra, mediante explícita sanção de expropriação.

Na *Crónica de D. Fernando*, interpretando a intenção e a letra da lei, escreve Fernão Lopes: «Mandou [D. Fernando] que todolos que tivessem herdades suas próprias, e emprazadas, ou por outro qualquer título, que fossem constrangidos para as lavrar e semear [...]. E quando os donos das herdades as nom aproveitassem, ou dessem a aproveitar, que as justiças as dessem por certa cousa a quem as lavrasse por sua raçom; a qual seu dono nom ouvesse, mas fosse despesa em proveito comum, onde essas herdades fossem.» (*Crónica de D. Fernando*, pp. 238-239.)

Nesta mesma *Crónica de D. Fernando*, Fernão Lopes sublinha com ênfase o facto de caber aos magistrados a vigilância e a deliberação sobre o cumprimento da obrigação de semear as terras.

IV. A actividade comercial e a justiça comutativa

O cristianismo herdou do mundo antigo, nomeadamente de Platão e de Aristóteles, uma atitude de desconfiança em relação aos negócios e às actividades comerciais, sobretudo em relação ao comércio do dinheiro, para não falar da questão dos juros que analisaremos mais adiante. Como pano de fundo dessa desconfiança estava uma atitude que veremos comum a muitos cristãos, sobretudo no que se refere à concepção da demasiada e excessiva riqueza de alguns como

perturbadora da paz e da harmonia social e, com muita frequência, da moralidade individual.

No caso concreto de S. Tomás de Aquino, a quem se deve o tratamento mais sistemático e, em certo sentido, mais liberal destas questões, verificamos, por detrás da aceitação da legitimidade e sobretudo da necessidade crescente do comércio, uma divisão muito clara entre as actividades económicas do homem no seio da sociedade. É este o caso da distinção entre as *«ars possessivæ, vel acquisitivæ»* e as *«ars pecuniativæ»*.

As primeiras referem-se à produção das riquezas utilizadas pelo homem para seu sustento, compondo-se hierarquicamente pela agricultura, indústria e administração. As segundas referem-se ao manejo do dinheiro, trocas, negócio e usura, esta última amplamente condenada pelos tratadistas medievais.

Em todo o caso, a mais nobre, mais natural e também mais importante fonte de riqueza é a agricultura, sendo o comércio admitido como necessidade, mas fortemente regulado pelos princípios da moderação, do justo preço e da equidade.

Ao primado da agricultura entre as actividades económicas do homem se referiu amplamente Frei Durando Pais no seu comentário ao tratado *Da Economica*. Com efeito, entende o bispo de Coimbra que «na ordem dos trabalhos tem a primazia a geórgica ou agricultura, porque é justa e humana, pois não destrói nem violenta a natureza humana» (*CE* 68). Queria com isto dizer Frei Durando Pais que a agricultura é a primeira das riquezas naturais porque diz respeito, «principal e imediatamente», ao sustento, bem como à natureza do homem, que o inclina a procurar o seu sustento. Mais ainda, a agricultura é a mais natural de todas as actividades económicas, pois conserva a natureza humana, contribuindo para o robustecimeto do corpo, não só porque proporciona alimentos necessários, mas porque se exerce mediante exercício salutar ao organismo, «o que não acontece nas outras artes, nomeadamente na arte de ferreiro, em que o exercício é desmedido, e por causa dele se exala o húmido natural do corpo com o cálido, a tal ponto que o corpo definha e seca» (*CE* 71).

Por sua vez, outro argumento importante utiliza ainda Durando Pais para sublinhar o carácter natural da agricultura e, portanto, o seu primado: a agricultura é criadora e não destruidora, ao contrário do que sucede com a caça e com todos os processos que se exercem por meio da rapina e da destruição, pois que «a guerra e a violência destroem a sociedade animal, e assim se torna evidente que o bem da agricultura é, entre todos, o primeiro, e ao mesmo tempo é justo e necessário ao homem» (*CE* 69).

Finalmente, a dignidade da agricultura, assente no prestígio desse qualificativo de «natural», recebe em Durando Pais outro auxílio importante na associação da terra à imagem da protecção e generosidade maternas, pois assim como o ali-

mento das crianças vem da mãe, assim o dos homens vem da terra, e como o alimento da mãe é natural para as crianças, assim também o alimento da terra é natural para os homens.

Outro texto não menos significativo a respeito da dignidade da actividade agrícola é-nos apresentado por Fernão Lopes na já citada *Crónica de D. Fernando*, em que o nosso Rei, justificando a lei das sesmarias, terá dito «que antre todalas obras da polícia e regimento do mundo, nom fora achada nenhuma arte melhor nem mais proveitosa pera mantimento da vida dos homens que era a agricultura; e nom somente, disse ele, pera os homens e animálias que o Senhor Deus criou pera serviço deles, mas ainda para ganhar algo e boa fama sem pecado, esta é a mais segura» (*Crónica de D. Fernando*, p. 237).

É dentro de um quadro de valores deste tipo, embora por vezes mais aligeirado pelo crescente reconhecimento da necessidade da actividade comercial, que se exerce parte considerável da reflexão dos pensadores portugueses medievais sobre o comércio e suas práticas mais frequentes.

Entre nós referem-se-lhe com alguma sistematicidade não só Frei João Sobrinho, mas também Álvaro Pais, este último preso a concepções mais rígidas, marcadas por forte desconfiança, nomeadamente no *Status et Planctus Ecclesiæ*.

Para o bispo de Silves, no artigo quadragésimo segundo do Livro II do *Status...*, «quem compra uma coisa para a vender intacta, não transformada, com o fim de tirar lucro, esse tal é mercador, que deve ser expulso do templo de Deus». Não se condena propriamente a troca ou a venda, mas o fito exclusivo no lucro, o «*lucrum in infinitum*». Por isso, para Frei Álvaro Pais, o comércio e o negócio não são proibidos, mas sim a tentação frequente da cobiça que transforma os comerciantes em pecadores.

Evidentemente que neste julgamento ecoava a expulsão dos mercadores do templo por Cristo, pois que entre os mercadores é quase irresistível a inclinação ao engano e à fraude, como sucedia, diz o bispo de Silves, usualmente com os judeus. Assim, recomenda que nenhum cristão se faça mercador, pois seria o mesmo que entrar num mundo onde poucos se salvam: «nenhum cristão deve ser mercador, ou, se quiser sê-lo, saia para fora da igreja conforme a palavra do profeta David: "Porque não conheci os negócios, entrarei nas potências do Senhor"» (*Status et Planctus Ecclesiæ*, art. 42.º).

O pensamento do bispo sobre este assunto baseia-se praticamente num juízo constatativo, à luz do qual entende que dificilmente o mercador pode passar sem mentir ou cometer perjúrio, embora reconheça, como diz a dado passo do mesmo artigo 42.º, «que o mundo não pode dispensar esses homens, pois são necessárias as casas de pasto e estalagens, as lojas de mercadorias por causa dos transeuntes e para a vida geral dos homens».

Nestes termos, o que há aqui de interessante é notar a enorme tensão que o seu pensamento expressa entre o reconhecimento desta necessidade e o curto caminho que dela nos conduz ao abismo. Por isso se preocupará em regular de forma bem apertada a actividade comercial, à luz dos valores da moral religiosa que o orientaram na sua visão do mundo.

Deve notar-se que Álvaro Pais, como veremos também em João Sobrinho, não proíbe que se venda mais caro do que se comprou, proíbe apenas que o fim do acréscimo de preço seja a cobiça.

Quais são então os casos de acréscimo legítimo de preço? De um modo geral são todos aqueles que comportam o sustento honesto e moderado daquele que compra e vende. Neste caso podemos falar de equilíbrio e de ausência de fraude.

Vale porventura a pena fazer uma curta enumeração das situações descritas por Álvaro Pais que, sem implicarem a condenação, em si, do acto de negociar, arrastam consigo a mentira e o pecado: vender mais caro aos forasteiros que aos vizinhos, aproveitando-se da situação de maior fragilidade circunstancial dos primeiros; jurar «que não há coisa melhor no mercado» ou «que já lhe ofereceram tanto ou tanto e não quis vender», para valorizar ficticiamente a mercadoria; ausentar-se longo tempo para regiões longínquas para comprar mercadorias, desamparando a família em situações propícias ao adultério; utilizar pesos falsos e falsas medidas com empenho em encarecer as mercadorias; comprar toda a mercadoria que podem comprar para depois a venderem sozinhos ao preço que entenderem; misturar coisas corrompidas com mercadorias boas, como juntar mel ao açúcar, água nos vinhos, etc.; e finalmente, explorar o próximo com impiedade, praticando preços difíceis de suportar, negando-lhes a possibilidade de uma vida condigna, pois que têm em mente e no foro das intenções a sede de lucros e riquezas, estimulada por uma avareza que nunca tem satisfação plena.

Ora, perante estas múltiplas situações de desvio de um caminho que deveria ser correcto, configuram-se dois mecanismos de defesa dos interesses da parte lesada: o direito e a consciência. É deveras interessante observar a contraposição que o bispo de Silves estabelece entre estes dois domínios, apontando como seria de esperar para o primado da consciência.

De facto, diz Álvaro Pais, à luz da lei e dos preceitos jurídicos consignados no *Digesto* e nas *Pandectas* a propósito do dolo, sustenta-se que só é legítimo empreender acção contra o enganador se o ludíbrio ultrapassar metade do justo preço, caso contrário a acção não poderá ter lugar, o que na prática corresponde a reconhecer que «por lei, é lícito o engano até metade do justo preço». Mas, a este respeito, o comentário de Álvaro Pais é por demais esclarecedor: «Eu porém acho que se deve proceder de maneira diferente no foro da alma, porque neste foro está-se sempre obrigado à restituição, uma vez que alguém engana o seu irmão. No foro da cons-

ciência está obrigado à restituição, pois no foro externo o engano até certa quantia é permitido por lei.» (*Status*..., art. 42.º)

Não é só neste domínio da venda fraudulenta e do engano que o bispo de Silves faz apelo ao foro da consciência e a coloca acima do direito. Apela ao escrúpulo de consciência ainda em duas situações precisas: a moderação no lançamento de impostos e a devolução ou restituição das quantias ganhas em jogos de azar.

No caso dos impostos guardamo-nos para o ponto específico em que analisaremos a questão. Já no caso dos jogos de azar, proclama: «Se alguém joga de livre vontade e por cobiça, mas perde, não pode exigir coisa alguma; mas se ganha, está obrigado a restituir, pelo menos no foro da consciência.» (*Status*..., art. 42.º)

É curiosa esta situação que nos é descrita pelo bispo, pois é bem significativa da atitude do cristianismo para com os ricos, e para com a actividade económica em geral: o pobre, neste caso o que perde, está sempre em desvantagem, pelo que o rico, neste caso o que ganha, tem para com ele um dever acrescido, que não teria se perdesse.

Não menos interessante é a análise comparativa que nos oferece sobre a situação do comerciante e do artífice, considerando que «a arte dos artífices não é tão implicativa para o pecado como a dos mercadores», dado que estes compram uma mercadoria para a venderem inalterada e aqueles para através dela fazerem uma obra, pelo que esta arte, aliás lícita, pode ser exercida inclusive pelos clérigos.

Mas, em todo o caso, esta actividade é também exercida num quadro fortemente vigiado, devido à tendência corruptora que «naturalmente» lhe assiste, pois, como refere no artigo quadragésimo sexto do Livro II do *Status*, há cinco coisas que dificilmente se exercem sem pecado, a saber: o negócio, o cuidado com o património, a procuração, a administração e a milícia, mas indicando mais adiante que a estas cinco se deveria juntar uma sexta, «a mais perigosa de todas», ...a advocacia!

O quadro em que Álvaro Pais nos refere este amplo conjunto de questões é de um modo geral consentâneo com o que nos oferece Frei João Sobrinho, no *Tratado da Justiça Comutativa*. Também para este autor o comércio é a «transmissão feita por um acto que só é liberal em certo modo, praticado por pessoa particular que tem o domínio imediato. E dá-se este caso quando o transferente espera uma retribuição equivalente àquilo que transfere» (*JC* 175). Ora, é neste tipo de contrato que deve situar-se propriamente a justiça comutativa, podendo abarcar a troca de bens úteis entre si, «dou para que tu dês, ou dou se tu deres», ou de bens por moeda. Todavia, como veremos, essa noção de equivalência de valor não exclui, tal como em Álvaro Pais, um acréscimo equacionado na sua teoria do justo preço.

No primeiro caso estamos perante o «escambo», e como era difícil escambar as coisas usuais «descobriu-se um meio pelo qual a troca se fizesse facilmente, e esse meio chama-se moeda» (*JC* 176).

O pensamento de João Sobrinho sobre a moeda radica em Aristóteles, que justamente a concebe como intermediária das trocas, ou seja, como um meio e nunca como um fim, sendo este princípio que norteará a sua reflexão sobre o empréstimo com juros, e sobre a arte cambial, a que nos referiremos adiante.

Interessa-nos por agora fixar os lineamentos principais da sua teoria do justo preço, tanto na actividade comercial em geral como na arte cambial em particular. Neste âmbito cabe desde logo fixar a legitimidade do comércio e demais negócios que foram introduzidos por lei natural, considerada a natureza (humana) depois da queda. Por outro lado, a questão em apreço insere-se na teoria mais vasta da remuneração do trabalho, que, tal como todas as outras, se equaciona à luz do princípio da moderação e da vida honesta, porquanto, como já dissemos, a miséria se perfila como obstáculo à vida virtuosa.

É o que sucede com Frei João Sobrinho, que formula, em primeiro lugar, o princípio base de toda a sua reflexão: a remuneração ou acréscimo de preço tem como razão de ser garantir a honesta sustentação do comerciante ou homem de negócios, devendo entender-se o conjunto da actividade comercial radicada e orientada pela caridade e não pela cobiça.

Tal como o proprietário de bens imóveis é um despenseiro e administrador do tesouro dos pobres, assim também o comerciante, pois todos devem ter como norma de conduta o princípio omnipresente do amor ao próximo, razão por que o comerciante, na fixação do preço, obriga-se a considerar, entre outros factores, a necessidade do próximo com quem faz as transacções. Por isso, utiliza o mesmo argumento que já vimos expresso por Frei Álvaro Pais: os que compram para logo venderem mais caro, sem fazerem qualquer transformação nas mercadorias adquiridas, agem por cobiça, devendo ser «exterminados da república».

Salvaguardado este princípio e esta intencionalidade, a remuneração legítima é a que cobre os seguintes casos: trabalhos e riscos de transporte; incorporação de perdas que incorreram em outras ocasiões; despesas de arrecadação.

São estes os aspectos que não contradizem a sua definição de justiça comutativa, que enuncia nestes termos: «um certo hábito na vontade, regulado pela inteligência, mediante o qual alguém troca uma coisa por outra sem fraude usurária, guardando sempre a condição de se observar a igualdade de valor nas coisas trocadas, conforme a recta razão» (*JC* 179).

Deve notar-se que os casos referidos acima traduzem já uma concepção da actividade comercial distante da que fora expressa por Platão e Aristóteles, que condenaram o comércio com cidades estrangeiras, por o considerarem perturbador,

pela introdução de elementos estranhos. Agora, o argumento do transporte, sobretudo do transporte longínquo, quer terrestre quer marítimo, traduz-se claramente numa «transformação» e «melhoramento» das mercadorias do ponto de vista das circunstâncias de lugar e tempo.

O coroamento desta concepção vem expressa na não aceitação sem reservas da tese que defende que «uma coisa vale o dinheiro que por ela oferecerem». Esta tese não tem valor absoluto, pois que o preço tem de se subordinar não às regras do mercado mas à «igualdade da justiça com as suas circunstâncias». O mercado não é, como nas sociedades modernas de cariz capitalista, uma entidade todopoderosa que paira acima da consciência dos homens, impondo-se ao seu poder de disposição e de deliberação, pois está ao serviço das pessoas. Logo, é a consciência que impõe regras ao mercado e não o mercado que se auto-regula de acordo com uma racionalidade que lhe seria própria e intrínseca, e à qual cada um teria de submeter-se.

V. A usura

Esta é certamente a questão de natureza económica mais abordada pelos filósofos medievais, e entre todas a mais insistente e unanimemente condenada. Neste aspecto existia plena consonância com os mestres da antiguidade, porquanto Platão só admitia o empréstimo como manifestação de amizade, devendo portanto ser gratuito e sem juros. Também Aristóteles condenara a usura, entre outras razões, por desviar o dinheiro da sua original função de intermediário das trocas, transformando-o em instrumento de lucro. Para o Estagirita, no Capítulo IV do primeiro livro da *Política*, a arte lucrativa que consistia em obter dinheiro através do dinheiro é ilícita, tanto a que se refere à usura como à arte cambial, traduzida no comércio do dinheiro, de todas a mais condenável. É este o princípio que veremos também consignado nas palavras de Cristo: «dai de empréstimo sem daí nada esperardes» (Lucas, Cap. VI, V), que sustenta a moral do empréstimo sem remuneração.

Mas para o cristianismo as razões da condenação eram ainda exacerbadas por um princípio que fora, em certo sentido, estranho ao mundo grego. Referimo-nos ao valor do trabalho como criador de riqueza, que agora não é destinado apenas aos escravos.

É o que veremos sublinhado por S. Tomás de Aquino ao fazer notar que o dinheiro em si é estéril e por si nada gera, pois o que gera é o trabalho e quem empresta não trabalha. Como é fácil de antecipar, muita da antipatia contra os judeus radicava exactamente neste princípio, como vamos ver em Frei Álvaro Pais.

Em todo o caso, em Tomás de Aquino já encontramos alguma abertura à admissão de certos princípios de indemnização compensatória, como é o caso do lucro cessante, do dano emergente, ou do *«periculum sortis»* e que vemos admitidos, embora com reservas no caso do lucro cessante, por Frei João Sobrinho e pelo bispo de Silves.

Os argumentos dos nossos clérigos incluem com grande destaque o princípio da esterilidade do dinheiro a par do do valor do trabalho, pois, como refere Frei João Sobrinho, «o dinheiro, por si, não tem fruto, mas pode tê-lo por indústria do negociante. Portanto, pela mutuação do dinheiro nada se deve esperar, pois de si não é frutificativa» (*JC* 204).

Outro argumento de peso na condenação da usura é o que se refere ao conceito de tempo, expresso também por S. Tomás: a remuneração do empréstimo constitui um pagamento pelo uso do tempo, que por ser comum não pode ser apropriado por ninguém em particular. Por isso diz João Sobrinho: «O usurário não só destrói a sociedade humana, mas até a universalidade de todos os seres, porque ele, ao vender o tempo, que é um bem comum a todos, parece que faz a maior injúria de todas à natureza.» (*JC* 188)

Nesta conformidade a cobrança de juros é tanto um roubo como uma das principais espécies do pecado da avareza. Já quanto às indemnizações compensatórias, admite a remuneração do dano ao dizer: «É lícito que os permutantes ou vendedores pesem o seu dano, mas não a vantagem do próprio comprador ou daquele com quem permutam.» (*JC* 202) Ou seja, a vantagem do próximo não pode ser cobrada em favor de quem empresta, pois que a intencionalidade do empréstimo é a caridade e o amor. Assim, explica o clérigo: «por causa da vantagem que o outro consegue, nem essa coisa minha é mais preciosa em si, nem é melhor para mim, e por isso não deve trazer-me preço maior».

Casos há em que pode falar-se de dano emergente que torna legítimo o acréscimo de capital: quando no acto do empréstimo se acorda, por pacto mútuo, uma data precisa de pagamento, caso essa data não seja cumprida, pode quem empresta cobrar um valor acrescido pelo prejuízo demonstradamente sofrido pela falta do dinheiro emprestado.

Outra situação com características semelhantes, mas de grande significado, é aquela em que, sem dano emergente mas pelo simples facto de não ter sido cumprida a data da restituição, se aplica uma pena ao contraente. Neste caso, diz João Sobrinho que a pena é legítima se e só se a intenção de quem empresta for verdadeiramente a de que a soma lhe seja paga no dia contratado e não com a esperança de que o contraente, devido a eventuais dificuldades já esperadas, entrasse em falta, para assim obter vantagens.

Em todos os casos, o que prima em toda a actividade económica é o foro da consciência, e podemos afirmar, em conclusão, que há manifesto pecado de usu-

ra quando: 1 — alguém vende o tempo ou qualquer outra coisa que não está em seu poder vender; 2 — quando há uma transacção da qual ou pela qual se gera dinheiro, não proveniente de qualquer actividade ou trabalho mas só de algum contrato lucrativo; 3 — quando quem empresta assegura previamente o lucro, colocando a outra parte em dano.

Gostaríamos ainda de considerar um caso verdadeiramente exemplar, expresso por João Sobrinho a propósito da usura. Vimos acima, no ponto dedicado à propriedade individual, que em caso de necessidade extrema é legítimo invocar os preceitos do direito natural a respeito da posse comum dos bens, pois que uma vez que está em causa um valor superior — o da vida — cabe igualmente invocar uma lei superior — a natural. Ora, a respeito da usura o autor propõe-nos a mesma situação: estando Pedro em necessidade extrema, de tal modo que só possa sobreviver com um empréstimo de João, e não querendo João emprestar a não ser com esperança de lucro, ou seja, com usura, que solução adoptar perante o dilema?

Neste caso é preferível que morra Pedro, mesmo considerando-se o valor da vida, pois que acima da vida corporal de Pedro está a vida espiritual de João, devendo por isso atender-se à hierarquia dos valores, à luz da qual a morte corporal de Pedro seria um mal menor, perante a morte espiritual de João: «Digo que é mal menor a morte corporal de Pedro que a morte espiritual de João, visto que qualquer pessoa está obrigada por motivo de caridade a expor-se à morte temporal para a salvação espiritual do próximo; e ninguém está obrigado a expor-se à morte espiritual para a salvação corporal, nem sequer para a salvação espiritual do próximo.» (*JC* 223)

Este caso resumiria só por si o enquadramento espiritual que assiste à actividade económica nos tempos medievais, submersa num quadro de valores hierárquica e ordenadamente dispostos, em que não cabe amar mais o próprio corpo que a alma do próximo. Aliás, um exemplo semelhante é-nos dado por Frei Álvaro Pais na segunda parte do *Status et Planctus Ecclesiæ*, com referência ao pensamento de Santo Agostinho, quando diz: «Deve observar-se que também se pode dar esmola aos indigentes, contando que formem o propósito de se abster do pecado, porque se assim não for é mais útil tirar o pão ao faminto se ele por causa do alimento não seguir os caminhos da justiça e da rectidão.» Quer isto dizer que sobre o valor da vida prima o valor da pessoa e a vida assume-se como valor enquanto condição de realização de outros valores.

Aliás, sobre o tema da usura cumpre também analisar o que sobre ela escreveu o bispo de Silves, no artigo quadragésimo sexto do Livro II do *Status...*, o qual se centra mais nos mecanismos de sanção e pena a aplicar aos usurários, nomeadamente sobre as obrigações de restituição. Neste caso, assume particular relevo a situação da usura praticada sobre um judeu: existe sempre obrigação de restituição, seja cris-

tão, mouro ou judeu; simplesmente, no caso do judeu, e com expressa autorização da igreja, a restituição não deve ser feita ao lesado, mas sim dada aos cristãos, «aos quais talvez o judeu extorquiu dinheiro com usura». Como se pode verificar, o julgamento é aqui feito por presunção, sendo os judeus condenados por inteiro sem análise criteriosa dos méritos individuais e respectivos actos, aspecto que merecerá, como veremos no segundo volume, a mais viva condenação do Padre António Vieira, na sua cruzada a favor dos cristão-novos e pela conversão dos judeus.

É ainda interessante verificar que a análise de Álvaro Pais exprime bem a circunstância em que se exerceu, pois parte considerável dos seus textos reflecte o contexto das guerras da reconquista da Península aos mouros. Com efeito, Álvaro Pais admite a usura em caso de guerra justa e desde que praticada contra os inimigos, à luz do princípio segundo o qual «onde há direito da guerra aí há o direito da usura». Com efeito, sendo a usura uma forma de rapina, e considerando que o que é tirado ao inimigo em guerra justa não se diz rapina mas «licitamente adquirido», segue-se a legitimidade da usura nestes casos.

Caberia ainda neste domínio uma última referência à arte cambial ou comércio de dinheiro, analisada mais minuciosamente por Frei João Sobrinho com referência à situação das cidades italianas, nomeadamente aos mercadores florentinos.

Aqui também o seu pensamento é coerente com os princípios que orientam a sua reflexão.

Assim, não se pode admitir lucro de dinheiro pelo dinheiro que se dá, mas só pelo trabalho e actividade do cambista, nomeadamente pelas medidas de segurança e despesas de transporte a que se obriga: «É lícito que os Florentinos ou outros quaisquer recebam alguma coisa pelo câmbio, contanto que aquilo que recebem seja só pelos seus trabalhos, e não pelo dinheiro que cambiam; pois então fariam do dinheiro princípio e fim das transacções. Ora, a transacção em que o dinheiro é o fim, e fim principal, é ilícita e, com razão, condenável; visto que o dinheiro, que por sua natureza é meio de permuta, não pode licitamente ser ao mesmo tempo fim e princípio.» (JC 262)

Como acima notámos, esta é a concepção aristotélica do dinheiro como intermediário das trocas, na qual se fundamenta o argumento da sua esterilidade.

VI. Os jogos de azar

Não seria difícil antecipar, pelo que temos vindo a dizer sobre os princípios do valor do trabalho, sobre a esterilidade do dinheiro e sobre a importância do conceito de ordem, que a posição dos nossos autores sobre os jogos a dinheiro e respectivas perdas e ganhos é a de os considerarem absolutamente ilegítimos.

«Tudo o que vai além da igualdade do trabalho segundo a justiça, foi adquirido ilicitamente» (*JC* 284), o que é dizer que os ganhos em jogo de azar derivam de «contingência indeliberada que acontece sem trabalho do homem e sem a sua actividade» (*JC* 276), pelo que não podem admitir-se.

Numa actividade que se rege essencialmente pelo foro da consciência e, portanto, no quadro de uma hierarquia ordenada de valores, não tem lugar a indeterminação nem a irracionalidade. Todavia, importa fazer uma distinção entre o jogo cuja finalidade é extorquir dinheiro a quem perde no quadro da pura indeterminação, e o jogo que tem por finalidade recrear o espírito e folgar o corpo, como seja o caso do xadrez, a respeito do qual diz João Sobrinho que «não tem nada de acaso, mas capacidade e trabalho intelectual do homem pelo qual se aguça a inteligência», ou dos jogos de cavalaria e caça a que tão profusamente se referiram os nossos reis D. João I e D. Duarte. Estes últimos são claramente admitidos e mesmo louvados como necessários à vida sã, desde que se orientem pelo princípio da moderação. Estes jogos foram inventados para distracção do homem e com essa intenção devem ser praticados. Contrariamente, desde que a sua intencionalidade se oriente por «cobiças, rixas e outras misérias», são ilícitos, como é o caso dos torneios de cavalaria que acabam em morte de um dos contendores. Em todo o caso, o que se nota na argumentação dos nossos teólogos é o cuidado em referir que estes últimos não estão submetidos ao puro acaso, por suporem aprendizagem e destreza.

No fundo, o que está aqui em confronto é a força humana, orientada por valores espirituais, e a força do acaso, absolutamente indeterminada.

Expressa esta posição de princípio, a preocupação comum vai no sentido de regular a reparação dos malefícios causados pelos jogos a dinheiro. Neste âmbito, é bastante rica a argumentação de Frei Álvaro Pais, que julga os actos humanos mais pela intenção do que pela obra que deles se tira.

Vejamos algumas situações concretas, referidas por este autor no Livro II do *De Statu*... sendo alguém involuntariamente coagido a jogar, ou atraído e induzido «com instâncias exageradas», pode reclamar o dinheiro que perder, mas não fica obrigado a devolver o que ganhar, o mesmo sucedendo com as pessoas em situação de fragilidade, como os menores, os dementes, as mulheres que jogam os bens dos maridos, etc., pois «não administram por si próprios, livremente, os seus bens»; nos casos em que os jogadores jogam de livre vontade, já vimos mais acima que quem ganha não fica obrigado pela lei civil a devolver, e quem perde não pode exigir restituição. Simplesmente, Frei Álvaro faz intervir neste caso o foro da consciência, dizendo que «quem perde, perde sempre contrafeito e sem querer», ainda que inicialmente tenha consentido ao jogo. Ecoa aqui o sentido cristão do arrependimento e do perdão, que dá a mão aos que perdem e aos

que se perdem, na compreensão mais ampla da fraqueza e da fragilidade humanas.

No caso de João Sobrinho, que aceita os mesmos princípios, nota-se porventura uma maior liberalidade na aceitação de uma curiosa excepção que faz questão de justificar. Trata-se do jogo da péla, ou de outros jogos que impliquem esforço físico acentuado. Nestes casos é admissível proceder a retribuição, oferecendo os vencidos um jantar aos vencedores, ou então pagando o respectivo preço. No entanto acautela-se acrescentando: «Contudo, é mais seguro jogar por um jantar que por dinheiro», e em caso de preferência pelo dinheiro, estabelece um tecto quantitativo que não poderá ir além de quinze a vinte libras.

Já quanto aos jogos de cartas e dados, a situação é diversa, pois não comportam o esforço ou qualquer actividade de mérito. Aqui, tudo o que se ganhar não poderá ficar na posse do ganhador, primando o princípio da restituição, regido pelo foro da consciência, pois aquele que perdeu não transferiu o domínio, dado que não há transferências de domínio regidas pelo puro acaso.

VII. Os impostos

O pagamento dos impostos legítimos constitui, para o cristianismo, um dever social impreterível, sancionado nomeadamente com a expressão de Jesus, ao mandar dar a César o que é de César, e ampliado por muitos textos do Apóstolo Paulo, nomeadamente os que se referem à obediência devida pelos povos aos reis.

A universalidade do imposto assenta na satisfação das necessidades comuns, sejam de natureza temporal, sejam de natureza espiritual, como a administração da justiça, cavalgadas, guerra justa, etc., mas também aqui se coloca como factor principal a legitimidade e moderação.

Quanto ao primeiro aspecto, encontramo-lo claramente formulado pelo bispo de Silves ao proclamar que uma vez que cesse a causa no recebedor, cessa igualmente a obrigação dos pagadores, ou seja, não conservando o recebedor a fidelidade à causa pela qual o imposto foi legitimamente estatuído, não estão as pessoas obrigadas a conservar a obrigação de pagamento, embora faça questão de sublinhar que esta decisão cabe à justiça e aos magistrados.

No entanto, este aspecto implica uma prevenção importante que de algum modo poderia, na prática, diluir o princípio: no caso de um imposto antigo e tendo cessado as causas que motivaram o seu lançamento, por exemplo a guerra justa, pode o senhor continuar a recebê-lo em boa consciência, desde que conserve a intenção de o utilizar em caso de perturbação da paz ou reacendimento dos con-

flitos, sendo assim obrigado a utilizar os tributos recebidos, acrescidos do mais que tiver sob a sua posse.

Mas a inversa também é verdadeira: se o que recebe os tributos cumprir a sua obrigação fazendo o que lhe compete, o não pagamento constitui furto ou rapina, mantendo-se válido este princípio mesmo para aqueles cristãos que vivem em cidades pagãs, desde que os pagãos lhes garantam protecção e respeitem os seus direitos.

Quanto ao aspecto da moderação, a que se refere o cálculo do quantitativo dos impostos, deverá ter em conta as posses de cada um. Em caso de apelo ao costume, e havendo vários costumes, deverá escolher-se o que for menos gravoso para o pagador.

Sendo o bispo de Silves um defensor da regra da pobreza, não se lhe devem estranhar alguns textos contundentes do seu *Speculum Regum* em que critica os reis impiedosos e ávidos que «esfolam os seus súbditos», impondo-lhes impostos e colectas pesadas: «Eles consomem os trabalhos de um ano inteiro dos miseráveis lavradores, com seus muitos cães, aves e vilíssimos ribaldos e meretrizes», sendo também esses reis equiparados a «leões que têm seus leõesinhos, a saber, menestréis, banis e sequazes que à maneira de sanguessugas chupam o sangue dos pobres e o vomitam no seio dos senhores» (*Speculum Regum*, p. 267).

Estes mesmos princípios serão enunciados de novo no final do século XV por Diogo Lopes Rebelo no já abordado *Do Governo da República pelo Rei*, cujo último capítulo é dedicado aos «impostos e tributos que os súbditos têm por obrigação pagar ao rei» (Cap. XIV). Para o teólogo português, os impostos e tributos só podem ser lançados quando os reis ou príncipes não disponham de bens suficientes para acorrer às necessidades públicas, o que está de acordo com as doutrinas medievais sobre a responsabilidade social dos proprietários ou despenseiros, não podendo em caso algum ser lançados para satisfazer situações de luxo ou desperdício. Por isso, «a própria razão nos força a admitir que somos obrigados a dar os tributos ao rei que milita pela defensão da Pátria e nos defende dos inimigos e dos ladrões, e conserva a paz e a justiça entre os bons, fortifica e ergue as cidades e, em poucas palavras, tem o supremo cuidado de todo o povo que é a sua grei», razão por que o não pagamento dos impostos devidos pelo direito constitui «pecado mortal».

Mas assim como quem recebe o cargo recebe também os encargos, que são as causas imediatas dos impostos, cessando estas, devem também cessar as contribuições, aplicando este juízo, tal como fizera Álvaro Pais, aos impostos novos, pelo que no mesmo Capítulo XIV proclama: «De advertir é que não pode o rei lançar ao seu povo novos ónus, novas exacções ou novas gabelas a não ser que haja uma causa urgente e razoável. Porque em tal caso pode tornar a lançar ao povo novos tribu-

tos. Afastada porém tal causa, devem também os tributos ser retirados, conforme aquela regra de Aristóteles: removida a causa, fica removido o efeito.»

Ora, tal como sucedera com o bispo de Silves, poderá perguntar-se: e se afastada a causa não forem afastados os impostos? O direito à desobediência não faz também parte do universo de Diogo Lopes Rebelo, pois apenas cabe aos povos o apelo à justiça ou ao Papa, não esquecendo que quem resiste ao príncipe, mesmo ao mau príncipe, resiste a Deus, que o permite para castigo dos pecados dos povos. Por isso no mesmo Capítulo XIV, diz: «De advertir é também que tão grande é a dignidade e a excelência da majestade real, que ainda que seja o rei iníquo e injusto, deve ser respeitado sempre pelos seus súbditos, pois devemos venerar os superiores e os chefes, ainda que sejam maus.»

OBRAS:

(Para os autores já abordados noutros capítulos *vide* a bibliografia respectiva.)

Durando Pais, *Comentário ao Tratado «Da Economica» Atribuído a Aristóteles*, edição de Mozes Amzalak, Lisboa, 1956.

João Sobrinho, *Tractatus Perutilinans de Iustitia Commutativa et Arte Campsoria seu Cambiis ac Aalærum Ludo*, Paris, 1496 (edição portuguesa de Moses B. Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade Média*, Lisboa, 1945).

BIBLIOGRAFIA:

Moses Amzalak, *O Pensamento Económico em Portugal na Idade Média*, Lisboa, 1958.

Armando Castro, *As Ideias Económicas no Portugal Medievo*, Lisboa, 1980.

Pedro Calafate, «Frei João Sobrinho», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, 1989-1992.

Quinta parte

Filosofia
e
espiritualidade

A concordância entre a natureza e a graça segundo frei Paio de Coimbra

Adelino Cardoso

A primeira impressão é frequentemente enganadora. E foi assim com Frei Paio. O total alheamento das questões metafísico-teológicas, aliado a uma atitude declaradamente hostil para com os *philosophi*, parecia indiciar um conflito entre fé e razão. E foi essa a primeira hipótese na procura de uma orientação para este trabalho. Tal hipótese revelou-se, porém, inconsistente. Frei Paio não reconhece a dignidade das letras como esfera própria e autónoma das realizações humanas no quadro das actividades profanas. Na óptica do Pregador, o cultivo das letras e das artes não é um fim em si mesmo, requerendo a sua ordenação a valores mais altos do que as criações do engenho humano. A cultura deve ser local de exercício das virtudes cristãs, as maiores das quais, pobreza e humildade, implicam o despojamento de si, gerando a disposição para contemplar e fruir a própria face de Deus. No entanto, o que é notável em Frei Paio é que, a par dessa recusa de uma ciência humana autonomizada, ele concebe o exercício da pregação, no teatro do tempo que lhe coube viver, como incorporando exigências intelectuais que são apanágio da ciência humana. Assim concebida, a pregação cristã não visa a anulação do lado humano da existência, mormente na sua dimensão cultural, mas a sua transcensão numa Verdade mais ampla e abrangente. Natureza e graça não se excluem, a sua mútua concordância será o ponto de perspectiva de D. Paio.

I. Frei Paio e a ambiência espiritual do seu tempo

Pelagius Parvus, D. Paio, foi uma figura relevante da sociedade do seu tempo, detentor de um pecúlio considerável e uma cultura vasta [1]. Em consonância com

[1] A vastidão da cultura de Frei Paio pode ver-se na multiplicidade de referências a autores clássicos, por vezes acompanhadas de citação expressa de passos da obra respectiva: Aristóteles, mencionado 13 vezes, Séneca, Ovídio, Epicuro, escola pitagórica, entre outros.

o movimento mais tipicamente característico da religiosidade dos séculos XII e XIII ([1]), D. Paio despoja-se dos seus bens ([2]), abandona o teatro mundano e abraça vigorosamente o exercício apostólico da pregação. Os pormenores biográficos são escassos, ressalvando aqueles que o pregador deixou expressos nos sermões que legou à posteridade. Sabe-se que foi o primeiro Prior dos Dominicanos em Coimbra, cerca de 1228, que participou em 1233 no Capítulo Geral da Ordem em Bolonha, que assistiu à primeira exumação do corpo de S. Domingos e que terá morrido por volta de 1257.

Deste insigne pregador pode dizer-se que caiu no esquecimento. Referido como santo na obra *Vitae Fratrum* de Frei Gerardo de Frachet (1259), foi durante algum tempo objecto de culto popular em virtude da fama dos seus milagres. Na sua *História de S. Domingos*, Frei Luís de Sousa dedica-lhe páginas admiráveis, que vale a pena reproduzir parcialmente aqui.

«Cousa he rara, e maravilhosa, que de todos os outros Santos sabemos que o forão, por ouvirmos contar excelencias de sua vida, ou de sua morte; e do presente não temos nenhuma que escrever: e com tudo sabemos que foi grande Santo, e por tal nolo pregoão a boca cheia, quasi todos os estrangeiros que d'esta Ordem escreverão. E não he esta a mais pequena maravilha das que havemos de contar d'elle. Por onde justamente podiamos pedir licença pera perguntar ao Senhor, que o fez tal, que rezão houve, pera que sendo tão liberal pagador de bons serviços, que ainda n'este mundo se preza de responder a cento por hum, assi permittio que ficasse enterrada huma vida purissima, e huma morte santa, que nenhuma fama nem noticia houvesse d'ela. [...] Era Frei Paio, quando veio á religião, entrado já em dias, e conhecido por letras, e virtude. E como tal foi o primeiro Prior do Convento, e ficando em Coimbra morador continuo. Ajudou muito o edificio material com sua assistencia: mas muito mais o espiritual, com a prégação, no qual ministerio sabemos que foi eminente, e incansavel. Faleceo, segundo a conta dos mais dos autores, que d'elle escrevem, polos annos do Senhor de 1257, pouco mais, ou menos. Mas se nos havemos de conformar com a letra de sua sepultura, que adiante poremos, em dezesete annos se enganarão. Foi sua vida, e morte surda, e sem rumor. Achou-se-lhe huma cinta de ferro grossa, e larga, que trazia a raiz da carne. Mas isto de vida penitente, e trabalhada pera aquella idade era cousa tão ordinaria, que em ninguem fazia abalo,

---

([1]) Refiro-me ao movimento que, à imagem do Cristo nu e pobre, via na pobreza voluntária o itinerário privilegiado para alcançar a santidade e o instrumento mais eficaz para anunciar a mensagem cristã.

([2]) A reabilitação moral da pobreza, que anteriormente ao século XI tende a ser vista como sinal de um castigo divino e é agora sinal de eleição, não se faz acompanhar de uma atitude hostil e combativa contra os ricos, já que se trata da pobreza numa dimensão eminentemente espiritual, à qual também os ricos são chamados mediante obras de beneficência social, que alastram no século XII e seguintes.

e foi enterrado sem mais ruido nem cerimonia, que qualquer dos frades conventuaes. As particularidades secretas de alta perfeição cobrio vivendo com estranha dissimulação, e morrendo, com a sepultura. E quando Deos foi servido desenterral-as, e publical-as, inda não quis que as alcançassemos mais que em soma, e sem distinção. Elle sabe o porque. O modo foi o que agora diremos. Era falecido de alguns mezes, e enterrado no cemiterio commum. Veio a morrer outro Religioso, mandou-se-lhe abrir cova ao longo d'elle. Andava hum official trabalhando n'ella, presentes a caso alguns frades: e ou que se chegasse demasiado á cova vizinha, ou que profundasse muito a que abria, cahio hum torrão da terra de Frei Paio. Em caindo, eis que sai d'ella, (caso estupendo, e nunca ouvido) á vista de todos huma nuvem, ou nevoa espessa, que como vapor de muitos thuribulos, que ardessem juntos com cópia de perfumes, se foi levantando, e dilatando, e juntamente recreando os sintidos com tão estranha, e nunca jamais imaginada suavidade, que fez acudir todo o Convento com espanto ao cemiterio. No meio do alvoroço dos frades, e ruido dos vizinhos que se juntavão, e huns, e outros confessavão a vozes a Frei Paio por Santo, largou o coveiro a enxada, e trabalho, e torna logo carregado de uma moça paralitica, (era filha sua, tolhida havia annos de pés a cabeça), rompe por todos, lança-se com ella na cova que tinha feito. Mas em lhe dando o ar da vizinha, e o cheiro que por tudo recendia, a moça se levantou sam, e salva. E não só tornou por seu pé pera casa, a que viera em braços alheios: mas na mesma tarde pera confirmação do milagre foi, e veio ao rio com sua talha á cabeça, servindo, e acarretando agoa.

«A novidade do caso, tanto como esperança de saude arrancou da cama, em que jazia havia dias, muito enfermo, e fraco hum Frade do Convento: e não foi bem chegado á sepultura, quando se sintio com novas forças, e se levantou do lugar com perfeita saude.

«Espalhou-se pola terra a fama dos milagres, espertou a todos os que alguma cousa padecião, e todos levavão remedio tão subido, e tão geral, como se buscarão agoa no rio, ou se abrira ali alguma fonte, dantes ignorada, e agora achada. E na verdade fonte era de misericordias divinas, pera honra do servo fiel. O primeiro, que logo depois se aproveitou d'ella, foi hum vizinho do Convento, que em vida do Santo for a seu confessado, e de presente estava cego, por remate de uma forte doença, que despois de muito trabalho padecido, o deixou sem olhos cobrando saude nos mais membros. Fez-se levar ao Santo: lembrava-lhe quantas vezes fiara d'elle os secretos de sua alma, e lhe ouvira, e aceitara seus conselhos: pedia-lhe com confiança, que pois estava tão valido com aquelle Senhor, que tudo podia, quizesse mostral-o em o livrar das trevas, em que vivia, ou por melhor dizer morria. Foi caso de pasmar, que antes de se bulir do lugar, em que fez a oração, se achou com sua vista, como quando a tinha mais perfeita.

«Dous homens da mesma cidade estavão afadigados de differentes males: hum apertado de esquinencia, que se afogava sem remedio: outro de febres continuas, que o tinhão no estremo da vida. Não lhes sendo possivel irem pessoalmente á sepultura do Santo, mandarão buscar da terra d'ella: e esta fez o effeito, que cada hum desejava.

«Assi como dizemos atrás, que havia no Reino polas cidades, e lugares grandes, bairros separados em que vivia gente de nação Hebrea em sua lei: havia tambem outros, que erão vivenda de Mouros seguidores do seu Mafamede, e ainda hoje conservão o nome de

Mourarias. Soando entre elles a voz dos milagres, fizerão-se levar á nossa Igreja duas Mouras que ardião em febres, mais tentando que confiando: e ambas acharão no Santo a mesma liberalidade que se forão boas christãs, ambas tornarão sem febre, e sans.» ([1])

O interesse pela sua obra é recente. O primeiro estudo exploratório, de Frei José Montalverne, analisa um aspecto muito circunscrito: o mistério da Assunção ([2]). Mário Martins desenvolveu um trabalho pioneiro na aproximação ao homem e à obra, fornecendo uma visão de conjunto, sua estrutura e indagando a veracidade da atribuição do Sermonário, evidenciando nomeadamente as marcas da pertença do autor à comunidade portuguesa ([3]). A obra de Tuthill ([4]) e a de Bernardino da Costa Marques ([5]) representam o reconhecimento institucional da relevância da obra do pregador luso: a primeira do género atribuída a um dominicano ([6]).

Os sermões, em número de 406, foram copiados pelo monge alcobacense Dominicus Petri, Domingos Pires ou Peres, e estão ordenados segundo o curso do ano litúrgico, começando na festa de Santo André e acabando na de Santa Catarina ([7]). Neles se evocam os santos do culto cristão, predominando, contudo, os sermões cristológicos, em número de 45, e os marianos, igualmente em número de 45. Esta predominância é por si mesma significativa da religiosidade do momento histórico a que pertence o autor, que Vauchez designa como a idade de Cristo ([8]), pon-

([1]) Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, Porto, Lello, 1977, pp. 284-286.

([2]) Frei José Montalverne, «A Assunção de Nossa Senhora nos mais antigos manuscritos do Mosteiro de Alcobaça», in *Colectânea de Estudos*, n.º 3, Braga, 1947, pp. 129-133.

([3]) Mário Martins, «O sermonário de Frei Paio de Coimbra do Cód. Alc. 5/CXXX», *Didaskalia*, Vol. III (1973), pp. 337-362.

([4]) John Gaston Tuthill, *The Sermons of Brother Paio: Thirteenth Century Dominican Preacher*, Berkeley, University of California, 1982.

([5]) Bernardino F. da Costa Marques, *Sermonário de Frei Paio de Coimbra: Edição e Interpretação da Estrutura e Formas de Pregação*, Porto, Faculdade de Letras, 1994.

([6]) A sugestão é de Aires do Nascimento in *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, 1993, p. 505.

([7]) Deste sermonário existe um único manuscrito, na Biblioteca Nacional, o Códice Alcobacense 5/CXXX, da autoria de M. Fr. Pelagii Parvi, intitulado, *Summa Sermonum de Festivitatibus per anni circulum*.

([8]) «Se, como faziam os autores medievais, procurarmos definir as "idades do mundo" pela sua característica essencial no plano religioso, pode dizer-se que a época que se estende do final do século XI ao início do século XIII foi verdadeiramente a idade de Cristo. Não que a espiritualidade da alta Idade Média e do monaquismo feudal tenha ignorado a pessoa do Salvador: já Alcuíno e, posteriormente, os grandes abades de Cluny haviam tido uma grande veneração pela cruz. No conjunto, porém, até ao século XII, vê-se nele principalmente a segunda pessoa da Trindade e o juiz implacável que deve regressar no final dos tempos. É essa, de resto, a imagem que dele nos dão os tímpanos de muitas igrejas românicas. O testemunho da arte, bem como o da literatura espiritual, confirma que os espíritos desse tempo foram mais sensíveis à transcendência divina do que à Incarnação, à Transfiguração do que à Paixão.» (A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental*, Paris, ed. Seuil, 1994, pp. 76-77).

do termo a uma época em que a figura divina preponderante era a do Pai e o Filho era considerado primacialmente enquanto segunda pessoa da Trindade, o Verbo, e não na figura do Deus-Homem, o Cristo, participando das comuns fraquezas da humanidade ([1]). O acento irá agora para o Cristo sofredor das tribulações e da paixão, cuja glória é simbolizada pela cruz. O incremento do culto mariano, promovido em larga medida pelos Dominicanos, reforça a dimensão humana e frágil do Homem-Deus.

Os sermões não se destinavam a pregação directa do próprio autor, mas a uso de pregadores inexperientes ou com formação menos sólida. Com uma arrumação simples, Frei Paio fornece um conjunto de motivos bíblicos e eruditos para uso dos pregadores no seu múnus pastoral. Como adverte Gama Caeiro, o próprio «carácter douto e erudito» deste sermonário não se ajustava às exigências da pregação popular ([2]). A sua estrutura obedece aos cânones «modernos», ou seja, escolásticos, com a sua divisão em tema, protema, divisão, explanação, conclusão.

II. A exigência da pregação

Fundada em 1215, a Ordem dos Pregadores teve de imediato um sucesso extraordinário na Cristandade europeia, expresso na adesão entusiástica de um número considerável de homens dotados de uma sólida formação moral e intelectual. Frei Paio é um elemento proeminente do núcleo dos fundadores.

Como os seus companheiros dominicanos, D. Paio sente a urgência da acção: a sua figura é a de um homem fortemente comprometido com a acção. Nada nos seus sermões indicia especial propensão para a mística ou para a especulação. Ele abraça de alma e coração a épica da pregação porque julga encontrar-se aí a resposta aos problemas do seu tempo. A eficácia do sermão residia na sua capacidade de impressionar o público, operando uma conversão aos valores cristãos abandonados ([3]).

Como a seu respeito escreve B. Marques, «adere à Ordem Dominicana porque vê nela a instituição que irá facilitar a sua tarefa reformadora da sociedade e proporcionar o melhor campo de influência na responsabilidade pastoral como pregador e formador de pregadores» ([4]). O tom do seu sermonário é esse: o de um reformador.

([1]) No sermão 338, ao enumerar as «*proprietates*» ou as qualidades de Cristo, as duas primeiras são, por esta ordem: 1) a humanidade; 2) a divindade.

([2]) F. da Gama Caeiro, «Ensino e pregação teológica no contexto medieval peninsular» in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Vol. IV, Porto, 1990, p. 1352.

([3]) O sermão deveria causar impacto na vida das pessoas (Geraldo Dias, 387).

([4]) Bernardino Marques, *op. cit.*, LXX.

Comungando de uma tendência profundamente enraizada nas correntes de espiritualidade dos séculos XII-XIII, D. Paio faz um diagnóstico extremamente crítico do seu tempo, cujo sinal emblemático é o alastrar da heresia ([1]). É essa a grande ameaça à Cristandade como um todo ([2]). Ora, a que se deve a influência da heresia, como explicar o seu poder contagiante sobre os espíritos? Qual a terapia adequada à sua erradicação?

O mal de que padece o corpo da Cristandade tem causas endógenas e é a esse nível que é preciso actuar. A estratégia guerreira de afrontamento dos heréticos visando submetê-los pela força das armas revelou-se ineficaz porque não é essa a medicina cristã ([3]), aquela que deve ser exercida à imitação do *Christus medicus* ([4]), como fez o evangelista Lucas, o «segundo médico», e é chamado a fazer o pregador, «terceiro médico» ([5]). Se a heresia alastra é porque, mediante a piedade afectada dos seus mentores, ela toca mais fundo no coração dos simples. A conquista das almas faz-se pelo exemplo, pela perfeição moral, razão pela qual o prelado ou pregador cuja vida e cuja fé não é verdadeira não cura almas, sendo a sua acção comparável a uma arte encantatória ([6]). Ora, o espectáculo que os representantes

---

([1]) A referência ao herege e à heresia é quase obsessiva no sermonário de D. Paio.

([2]) «Nas proximidades do ano 1200, a Igreja romana é uma fortaleza cercada. De todas as forças hostis que a rodeiam, que já assaltaram os seus bastiões e que minam as suas últimas defesas, as mais ardentes e as mais visíveis vêm da heresia» (Georges Duby, *O Tempo das Catedrais*, Lisboa, ed. Estampa, 1979, p. 137).

([3]) Gama Caeiro chama a atenção para o alheamento de Dominicanos e Franciscanos na preparação da Cruzada visando a conquista de Alcácer do Sal em 1217: «O incentivo ideológico da Cruzada é reabsorvido e transformado por duas grandes instituições nascentes que respondem às necessidades duma nova sociedade: a Ordem dos Pregadores e a Ordem dos Frades Menores. [...] Tanto Dominicanos como Franciscanos não se verão envolvidos nos projectos de expedição guerreira» (F. da Gama Caeiro, «Os primórdios dos frades Pregadores em Portugal. Enquadramento histórico-cultural», in *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, Arquivo Histórico Dominicano Português, Vol. III/1, Porto, 1984, pp. 161-162).

([4]) A analogia entre ética e medicina é um tópico muito frequente na parenética e literatura espiritual desta fase da Idade Média. A medicina é, então, uma ciência prestigiada, definindo em larga medida o modelo de inteligibilidade, e é ela a melhor réplica, no quadro do saber humano, da disciplina cristã. Frei Paio explana este tópico em sermões evocativos da memória dos apóstolos S. Tiago (Sermão 256, onde se alude ao bom médico e às medicinas da alma), S. Mateus (Sermão 339, onde se glosa o tema do Cristo médico: «O pecador é um doente; Cristo, porém, é o médico»), e, principalmente, S. Lucas (em especial os sermões 362-365, onde se comenta uma vez mais a figura do *Christus medicus*, que cura a alma, operando a conversão interior do pecador).

([5]) Depois de referir que o médico por excelência é Cristo, adianta Frei Paio: «O segundo médico é o evangelista S. Lucas e o terceiro é o pregador.» (Sermão 362)

([6]) «O prelado, o doutor e o pregador que vive mal ou crê mal é um encantador [*incantator*], mesmo que ensine coisas boas, não cura.» (Sermão 373)

da igreja, os seus prelados, dão ao povo dos fiéis é um espectáculo de indignidade e corrupção. Os prelados que vivem torpemente figuram entre os tipos de *homens pestilentos* ([1]), que contaminam os outros com a sua moléstia: os seus valores são os bens temporais do mundo e não os bens duradouros que o mundo não pode dar. O selo da união com Cristo é a inadequação ao mundo. A disparidade entre Cristianismo e existência mundana é o ponto de partida da renovação religiosa intentada. A conversão moral dos prelados aos valores cristãos é uma condição de eficácia na luta contra os inimigos exteriores da fé: hereges, judeus, muçulmanos, pagãos. D. Paio marca do modo mais enfático o carácter interior da religiosidade. É falso cristão todo aquele que o é apenas exteriormente, que assiste às práticas do culto cristão, mas não incorpora na sua existência a verdade de que se alimenta o cristão e fornece o remédio para os seus males: «O falso cristão é aquele que simula ser cristão.» (*Sermão* 113) ([2]).

Por seu lado, a degradação dos costumes é o corolário do esquecimento da Palavra de Vida que alimenta a fé do cristão: o conhecimento da sã doutrina é indispensável à reforma moral da comunidade cristã. É isso que confere à pregação toda a sua dignidade e urgência como missão apostólica. A pregação não é, por conseguinte, uma prática instituída por S. Domingos, ela é de instituição divina: Domingos foi tão-só o instrumento de que o Fundador da Ordem se serviu para a reformar contra a degradação resultante do culto das riquezas, das honras e dos prazeres mundanos. Na linguagem concisamente elegante e precisa de frei Paio: «O Filho de Deus foi em pessoa o Fundador, Instituidor, Ordenador, Promulgador, Confirmador, Reformador desta Ordem.

«Ele próprio a reformou, quando, por intermédio do beato Domingos, a reduziu ao estado inicial. Com efeito, a ordem já tinha degenerado da perfeição inicial da instituição. Porque os apóstolos, estando espalhados pelo mundo, em cada uma das cidades convertidas estabeleciam bispos e assim, com o decorrer do tempo apropriaram-se dos lugares, de tal modo que a nenhum bispo fosse permitido meter a foice em seara alheia. E depois, abundando as dízimas, as primícias, as honras e riquezas, depois do tempo dos mártires, aqueles que haviam recebido o ofício da pregação começaram a ter bens próprios, a estar cheios de delícias, a ser exaltados por honras, a abundar em riquezas, e entre estas coisas a pregação começou a extinguir-se e os hereges a propagar-se, de tal modo que, cessando em

([1]) São a sexta figura dos «*homines pestilentes*»· «Sexto, os prelados que vivem torpemente. A seu respeito é dito o seguinte: *Os homens pestilentos dissipam a cidade*. Jeremias, LI, a, (1): *Ergueram o seu coração contra mim, à maneira de um vento pestilento*.» (*Sermão* 372, o 3.º da Festa dos apóstolos Simão e Judá).

([2]) «Falsus christianus qui se christianum simulat».

breve a espada do espírito, que é o verbo de Deus, e estando já entorpecida a espada material, não teria sido possível dominá-los, como se vê nos tolosanos. Pelo que aprouve à misericórdia divina reconduzir a ordem dos pregadores ao estado da sua perfeição inicial, a fim de que não aumentassem tantos males devido à falta da pregação.» (Sermão 4.)

A reforma da pregação surge como terapia contra a pestilência do exercício pastoral por parte dos «bispos invejosos e perversos» ([1]) e também como resposta às novas condições de um tempo em que o desenvolvimento das actividades urbanas ia a par com o florescimento da cultura profana, que apresentava novas exigências à formação dos pregadores. Ao passo que os primeiros obreiros da missão evangelizadora foram homens rudes e simples, os continuadores da acção apostólica no novo teatro da cidade medieval deviam ser homens de estudo e letras: «Aqui de modo muito explícito prometeu os pregadores do nosso tempo; com efeito, primeiramente Deus enviou leigos rudes e literalmente pescadores. Agora, porém, enviou estudiosos e homens letrados, doutores e prelados das igrejas» (Sermão 345) ([2]).

Como a este respeito escreve A. do Rosário, o estudo era parte integrante do múnus do pregador: «O Frade Pregador tem de ser um homem de estudo — uma dedicação de toda a vida. Esta inovação fez da nova Ordem uma Ordem nova. No estudo como o prescrevem as leis da Ordem, o dominicano tem uma das asceses basilares e meio de santificação. Ele estudará para pregar.» ([3])

Stude. O estudo faz parte da disciplina intelectual do pregador: o estudo como meio de favorecer a graça e alcançar a alegria interior da consciência ([4]). Importa, no entanto, indagar qual a natureza deste estudo, qual o princípio que lhe serve de fundamento, já que toda a ciência se baseia em princípios evidentes e deve ser demonstrativa: «Porque é necessário que toda a arte ou disciplina tenha princípios conhecidos por si, cuja prova conclusiva (*cogens probatio*) de modo nenhum se requer.» (Sermão 7.) ([5])

([1]) Frei Paio refere em tom crítico os «*episcopos invidos et perversos*» para realçar o significado da recusa, por parte de S. Martinho, da «cadeira *[cathedra]* da pestilência.» (1.º Sermão de S. Martinho).

([2]) 1.º Sermão em louvor de S. Miguel Arcanjo.

([3]) Fr. António do Rosário, «Frades pregadores em intercâmbio peninsular, século XIII», in *Actas das IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, IV Vol., Porto, 1990, p. 1263.

([4]) Entre outros objectivos do estudo da sabedoria, refere o autor: «Para obtermos o aumento da graça. [...] Para termos a alegria da consciência (*conscientiae gaudium*).» (Sermão 123, o 2.º em louvor do mártir S. Vicente.)

([5]) Sermão em louvor do apóstolo Santo André.

III. Doutrina cristã e ciência humana

A fé é o acontecimento decisivo na vida do cristão. A simples prática do culto religioso não basta para a vivência autêntica do Cristianismo. Em termos mais explícitos, a fé não é para Paio a mera adesão a um sistema doutrinal, a um conjunto de verdades, mas, a par da dimensão doutrinária, é um modo de implicação na existência: um complexo teórico-prático ([1]). Como bem o exprimiu Wittgenstein ([2]), há uma gramática própria da crença, cujo tópico fundamental é a solidariedade entre uma dada crença e a prática por ela instituída: as crenças têm uma função constitutiva relativamente às práticas que instituem. Ainda segundo Wittgenstein, não sendo da ordem da mera representação, a crença não é compreensível numa posição de exterioridade, através de uma consideração simplesmente teórica. Frei Paio exprime-o em termos insuperáveis: a fé não é o termo de um processo, uma conclusão, mas o início de um novo percurso: «Portanto, se alguém perguntar: Por que assim crês? A razão é uma só: Porque o ensina a verdade primeira e suprema. Com efeito, a fé é um argumento e não uma conclusão, um argumento que prova (*probans*) e não já provado.» (Sermão 7.) ([3]) Quer isto dizer que a fé é um requisito prévio à intelecção da verdade a que o crente dá o seu assentimento. Nas palavras do apóstolo, frequentemente rememoradas pelo Pregador, *se não crerdes, não entendereis*. A fé é a pupila, a fonte de um novo olhar, a via de acesso a uma nova realidade, só por ela acessível e que ultrapassa a medida comum da razão ou a luz da razão natural. Ela é o princípio fundante e orientador de uma ciência que nasce do acolhimento de uma iluminação superior: «Por conseguinte, se na teologia não houvesse princípios evidentes (*per se nota*), isto é, os artigos da fé, que, porém, são princípios única e exclusivamente para os fiéis, não carecendo de nenhuma prova exterior. Efectivamente, tal como este princípio «o todo é maior do que as suas partes» tem alguma iluminação que ilumina o entendimento por um meio natural, também este princípio «Deus é remunerador de todos os bens» e os outros artigos da fé têm em si uma iluminação por meio da graça, porque Deus ilumina o entendimento pouco a pouco até à perfeição respectiva.» (Sermão 7.) Nesse acto perfectivo do entendimento está incluída uma dupla dimensão:

([1]) A doutrina da fé cristã consiste nesses dois lados: «Porquanto ele [Domingos] ensinou as duas coisas nas quais consiste toda a doutrina da fé cristã, a saber: primeiro, a verdade da fé; segundo, a honestidade da justiça ou dos costumes» (Sermão 266, em louvor de S. Domingos).

([2]) Wittgenstein, *Da Certeza*, §§ 82, 166, 173.

([3]) «*Unde si quereratur: Quere ita credis? unica est ratio: Quia docet prima et summa veritas. Fides enim argumentum est non conclusio, probans, non probatum.*» («Sermão» em louvor do apóstolo Santo André.)

intelectiva e afectiva. Assim, um mesmo enunciado tem uma significação inteiramente diversa para o crente ou o não-crente e é por isso que os filósofos não entenderão nunca a Verdade do cristianismo, porque eles carecem da pupila da fé ([1]). Qual Balaão, que vê um campo bom, mas não o compra, os Filósofos mantêm-se numa posição de exterioridade em face do campo bom que se lhes oferece ao olhar, mas ao qual não acedem: «Tal foi Balaão [...] e quaisquer filósofos que tivessem conhecido a Deus, mas que o não glorificaram nem o serviram, porque amaram mais a glória dos homens do que a de Deus» (Sermão 26.) O Deus dos filósofos é heterogéneo à verdade cristã, o simples conhecimento racional da divindade não tem significação religiosa.

A doutrina cristã é heterogénea à razão, mas a ciência humana, o bom exercício da razão prepara a fé e, uma vez adquirida, estimula-a. A heterogeneidade fé//razão não é da ordem da exclusividade e do conflito, mas da excedência. Não se trata, pois, de uma posição irracional, contrária à razão, mas do reconhecimento da insuficiência de uma posição meramente racional, da incompletude da simples humanidade e dos seus meios próprios, incluindo a razão natural, que em nenhum momento é negada: natureza e sobrenatureza não se excluem. A sua relação também não é de complementaridade ou paralelismo, como se houvesse uma dupla verdade. A doutrina cristã extravasa a razão. Esta, tal como a natureza que a subentende, é boa, mas incompleta: exige o complemento da fé.

A perfeição, na sua dupla componente, intelectiva (conhecimento perfeito de Deus) e dilectiva (assimilação perfeita de Deus) ([2]), não se adquire de uma vez por todas: é um processo, uma marcha progressiva do crente, exigindo um esforço ético-intelectual, expresso pelos termos *studium* e *disciplina*. A verdade aperfeiçoa-se pelo exercício ou prática esclarecida dessa mesma verdade.

A verdade é o caminho: não um simples caminhar para a verdade, mas percurso interior na própria verdade. O verdadeiro comportamento para com a verdade não é instalar-se nela nem tender indefinidamente para uma meta inacessível: é exercício de aperfeiçoamento permanente. O engenho natural (*ingenium naturale*) não basta para alcançar a sabedoria, é necessário o exercício (*studium*) a fim de progredir até adquirir a capacidade para receber a sabedoria (*sapientia*) do Espírito ([3]). Esta só é inteiramente eficaz quando incorporada num espírito humilde (*mens humilis*), absolutamente despojado de si e totalmente receptivo à «luz interior, isto é, o fulgor da graça divina ou da glória que ilumina o espírito» (Sermão 219). A verdade

([1]) «Portanto, é impossível que os Filósofos, os heréticos, os judeus, os pagãos não errem, porque eles carecem da pupila da fé ou têm o entendimento corrompido.» (*Ibid.*)

([2]) Os termos são do Sermão 162.

([3]) Esta progressão engenho natural, exercício espiritual, comunicação do Espírito está patente no Sermão 219.

que ilumina o espírito não é, assim, uma palavra que dogmaticamente se imponha do exterior, mas antes uma voz que fala no íntimo ([1]) de cada homem preparado para a ouvir.

Sendo a fé uma iniciativa divina, como pode o ser humano concorrer para essa graça, preparar-se, dispor o seu espírito para a receber? Qual a disciplina, se existe algo assim, que dispõe favoravelmente o ser humano para receber a fé ou, depois de recebida, para a alimentar e aperfeiçoar?

O exercício intelectual, o *studium*, é indispensável ao aumento da graça e ao crescimento da perfeição. O cristianismo é uma escola de vida norteada por um ideal de perfeição que exige aprendizagem e formação contínua do fiel. Num tom marcadamente didáctico, frei Paio apresenta os objectivos do *studium*, um verdadeiro imperativo para o crente: «Estuda a sabedoria» (*Stude sapientiam*) (Sermão 123) ([2]). Com que finalidade? «Para esclarecermos os incultos; para vencermos os heréticos contraditores e similares; para adquirirmos o aumento da graça; para termos a satisfação da consciência (*conscientiae gaudium*); para excluirmos o amor luxurioso» (*ibid.*). Os meios adequados à realização desses objectivos fazem ressaltar o carácter ético-intelectual do *studium*. Efectivamente, o exercício da sapiência deve ser prosseguido mediante: «a conservação da justiça; a audição humilde da lição ou da pregação; o evitamento das preocupações seculares; a purificação da consciência; a comunicação dessa mesma sapiência; a oração» (*ibid.*). É essa a *disciplina* que decorre das prescrições da medicina cristã, como é dito a propósito do apóstolo Lucas: «A disciplina deste médico foi a verdadeira humildade, pela qual e por mor de Cristo 1) desprezou o mundo (*seculum*); 2) desprezou as honras; 3) malbaratou os bens materiais; 4) desprezou e humilhou-se a si mesmo» (Sermão 363).

A indagação pelo concurso humano para o exercício completo da verdade condensa-se na pergunta: como preparar o espírito para a verdadeira humildade, expressa no desprezo de todos os bens e de si mesmo, na pobreza do espírito (*spiritus*), consistindo em duas coisas: «primeiro, a humilhação do espírito (*animi*); segundo, a abdicação voluntária das coisas» (Sermão 376). O não-crente, o pagão que pratica a disciplina intelectual, reflectindo sobre o curso do mundo e o teatro da existência humana pode aceder à entrada privilegiada para a *patria* ([3]), a habitação íntima dos convidados para a casa do Senhor. Essa entrada principal é a provação ou tribulação (*tribulatio*). É a tribulação que ilustra o espírito (*mentem illustrat*) (Sermão 332) e o purifica das suas máculas fundamentais: «a soberba, a

([1]) *Vox illuminativa*, nos termos do Sermão 189.

([2]) Sermão em louvor do mártir S. Vicente.

([3]) A *patria* é identificada com a ordem e a vivência comunitária. Referindo-se às congregações dos Irmãos, afirma o autor que eles «lutam pela pátria (*pro patria*), isto é, pela ordem e pela igreja» (Sermão 345).

inveja, a tristeza e a avareza» (Sermão 51). A descoberta crucial no encaminhamento pela verdade é a do sentido do infortúnio e da contrariedade. À maneira estóica, a ética de frei Paio evidencia-se na capacidade de enfrentar imperturbável os males e desgraças inerentes à condição humana. Esses são os eleitos para o convívio divino: os que perseveram nas tribulações (Sermão 59).

O estudo da condição humana, a capacidade de entender a mensagem inscrita no sofrimento e na paixão, prepara para a verdade paradoxal que é a vida à imitação de Cristo, culminando na *glória da cruz*. Verdade paradoxal não porque ela contradiga a razão, mas porque exige um verdadeiro *heroísmo moral*, só admissível para quem operou a conversão íntima do olhar, da sua razão interior. Efectivamente, as virtudes cristãs são loucura para a razão comum aspirando à fruição dos bens temporais, culminando no completo bem-estar expresso na plena apropriação de si por si: a realização da felicidade à escala da simples humanidade. A transmutação cristã dos valores opera a metamorfose do valor em desvalor. A exemplaridade de Cristo é essa: o seu trânsito de pobre a paupérrimo (Sermão 376), o seu amor dos pobres e sofredores, o assentimento ao cálice amargo da paixão, o abraço da cruz, até aí um sinal de ignomínia e doravante motivo de glória e sinal de triunfo.

O comportamento do cristão para com a vida não é de acomodamento ou passividade, mas de preocupação e cuidado: *cogitatio*. Nos termos do Sermão 352, o cristão assume a autêntica condição humana de «servo de Deus na terra» enquanto ele vive no «cuidado (*cogitatio*) da vontade divina». Esta *cogitatio* exprime bem o modo de inteligibilidade do frade Dominicano. O que se visa não é a elaboração de um sistema doutrinal coerente e operando dedutivamente a partir de princípios evidentes. Esses princípios inquestionáveis valem por si, mas só se tornam operativos quando compreendidos segundo a iluminação de Cristo, cujo fulgor ressalta da exemplaridade da sua passagem pela terra e ilumina a *razão interior* [1] de cada homem. Conhecer a Deus é assimilá-lo, unir-se a ele numa visão que é luz da razão e também calor do afecto. A tristeza, a insatisfação em face das vicissitudes da existência, é um defeito de todo o espírito (Sermão 51). Tendo iniciado os Sermões com o tema da fé e das razões de crer, ao nível de uma fé esclarecida, frei Paio conclui apoteoticamente, no último sermão, com o tema do deleite espiritual (*delectatio spiritualis*). O afecto, o amor não é apenas uma dimensão do homem na sua vinculação ao corpo, enquanto apetite carnal: o amor é o fundamento da comunidade entre o homem e Deus, de toda a religião amadurecida no *studium*. O amor é esse suplemento de sentido que escapa à racionalidade estrita, impedindo-a de aceder ao paradoxo da verdade contida na *disciplina* cristã. A preocupação com a vontade divina e a despreocupação consi-

---

(1) Cristo é «a luz da razão interior» (Sermão 218).

go, expressa na *cogitatio*, é a marca mais notável do verdadeiro amor enquanto *dilectio*, termo amplamente utilizado pelo Pregador. A *dilectio* é o amor vivido como união de vontades num mesmo querer. É viver no cuidado e inquietação do desejo: o desejo do Amado.

O amor está no cerne de uma racionalidade que diz respeito ao homem todo e não a uma região da psique: é o homem todo que se trata de elevar ao divino. A razão é a consideração da plenitude do sentido da vida, não um mero exercício intelectual.

IV. A concordância entre a natureza e a graça

A fé acrescenta-se à razão, amplifica-a, não a nega. D. Paio não advoga nenhuma maneira de incompatibilidade entre elas. O próprio «estilo moderno», ou seja, escolástico do sermonário se caracteriza pela sobriedade e concisão literária, aliada a uma argumentação demonstrativa. O rigor lógico da argumentação era uma exigência do combate doutrinal travado pelos Pregadores, mas também um meio de provocar o assentimento interior e reflectido do auditório e não apenas chocá-lo e impressioná-lo emocionalmente.

Avesso à especulação e à controvérsia, o Dominicano não se preocupa em fazer doutrina sobre as relações entre filosofia e teologia, não se coibindo porém de denunciar vigorosamente os *philosophi*, aqueles que se satisfazem com a verdade na sua acepção abstracta, negligenciando a dimensão prática, sem a qual a ciência é palavra morta. Há, no entanto, uma focagem da temática da relação entre filosofia e teologia a partir do modo de articulação entre a lei da natureza e a lei da graça. Uma e outra correspondem a diferentes momentos de uma mesma história. A lei natural é no essencial uma lei de equidade, que consiste em fazer aos outros o que se quer para si e, reciprocamente, não lhes fazer o que também não se desejaria para si mesmo. Anterior ao processo da Revelação, a lei natural era a única que estava ao alcance dos Patriarcas e foi por ela que todos os justos desta época regeram a sua acção. Esta mantém a sua validade e é um *argumento* plausível a que recorre Paio no intuito de justificar a prece pelas almas dos fiéis defuntos que penam no purgatório ([1]). À lei natural sucede a lei mosaica, cuja jurisdição se exerceu no tempo dos Profetas, a época que vai da Aliança de Deus com o povo eleito, expressa nas tábuas da lei, até ao advento de Cristo. Este é portador de uma nova lei, expressa no Novo Testamento e explicitada pelos Padres da Igreja, Agos-

([1]) É esse o primeiro argumento. Deve rezar-se por todos aqueles que sofrem no purgatório: «Porque, primeiro, a lei da natureza (*lex naturae*) o manda» (Sermão 383, pelos fiéis defuntos). No Sermão 249 encontra-se igualmente uma referência valorativa à lei natural.

tinho e Gregório, entre outros ([1]). Importa, no entanto, assinalar que o Cristo aprova a lei de Moisés e foi essa a razão por que foi circuncisado: «a fim de aprovar a lei de Moisés» (Sermão 90). A lei evangélica aperfeiçoa a mosaica, não a nega pura e simplesmente.

Julgo ser esta tese, absolutamente notável, da concordância entre as três leis ([2]), o ponto inteligibilizador do sermonário de D. Paio, fazendo ressaltar claramente as diferentes linhas doutrinárias e as acentuações da sua pregação. Tal concordância não está feita, ela é uma operação, a tarefa própria dos novíssimos pregadores ([3]), aqueles que acabam de ser investidos da missão apostólica. Diz Paio que é a pregação destes novos membros da igreja militante que realiza a concordância: «a pregação dos povos opera a concordância (*concordat*)». Quer isto dizer que a pregação actual se insere numa visão sistemática da história da salvação: o acesso do homem à verdade dá-se progressiva e gradualmente. Daqui decorre uma compreensão sistemática da história e, complementarmente, a historicidade da verdade. Assim entendida, a verdade é realização à medida dos desafios que se colocam em cada momento da história humana da salvação.

OBRAS:

Bernardino da Costa Marques, *Sermonário de Frei Paio de Coimbra: Edição e Interpretação da Estrutura e Formas de Pregação*, Porto, Faculdade de Letras, 1994.

BIBLIOGRAFIA:

Jacques Berlioz (ed.), *Monges e Religiosos na Idade Média*, Lisboa, Terramar, 1996.
Brenda Bolton, *A reforma na Idade Média*, Lisboa, Edições 70, 1986.

([1]) «A primeira quadriga foi a dos patriarcas que transportaram a lei natural; a segunda foi a dos profetas, que transportaram a lei de Moisés; a terceira, a dos apóstolos e evangelistas; a quarta, a dos novos pregadores» (Sermão 366, em memória do evangelista Lucas).

([2]) Referindo-se à quadriga dos mais recentes pregadores (*novissimorum prædicatorum*), escreve o autor: «Efectivamente, a pregação dos povos confronta e concilia (*concordat*): 1) primeiro, a lei da natureza; 2) a lei mosaica; 3) a lei evangélica; 4) a doutrina dos padres subsequentes, tais como Agostinho, Gregório, e outros semelhantes.» (*Ibid.*)

([3]) A originalidade de frei Paio reside aí. De facto, a divisão da história humana em três épocas, correspondentes à vigência das três leis, é de origem bíblica (*Roma*, II e VII) e incorporou a tradição cristã legada pelos Padres da Igreja, nomeadamente Santo Agostinho (*De baptismo contra Donatistas, I, 15*). A novidade do frade português reside no projecto de articular essas três leis como ingredientes da cultura cristã.

Francisco da Cama Caeiro, «Os primórdios dos frades Pregadores em Portugal. Enquadramento histórico», in *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, Arquivo Histórico Dominicano Português, vol. III, Porto, 1984.

— «Ensino e Pregação teológica no contexto medieval peninsular», in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Vol. IV, Porto, 1990, pp. 1349-1357.

Geraldo J. A. Coelho Dias, «Os Sermões de Fr. Paio de Coimbra e o Antigo Testamento», in *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, Arquivo Histórico Dominicano Português, Porto, pp. 381-389.

Mário Martins, «O sermonário de Frei Paio de Coimbra», *Didaskalia*, Vol. III, 1973, pp. 337-362.

Frei António do Rosário, «Frades pregadores em intercâmbio peninsular, século XIII», in *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Vol. IV, Porto, 1990, pp. 1251-1272.

Frei Luis de Sousa, *História de S. Domingos*, Porto, Lello, 1977.

John Gaston Tuthill, *The Sermons of Brother Paio: Thirteenth Century Dominican Preacher*, Berkeley, University of California, 1982.

— «El Sermonario de Fray Paio de Coimbra a la Luz de la Exégesis Biblica de su Tiempo», in *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, Arquivo Histórico Dominicano Português, Porto, pp. 373-380.

André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental*, Paris, Ed. Seuil, 1994.

— *Religion et Société dans l'Occident Médiéval*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1980.

Capítulo Dois

O *Horto do Esposo*

Pedro Calafate

Entre os livros anónimos portugueses de espiritualidade medieval conta-se o *Horto do Esposo*, escrito provavelmente na primeira metade do século XV, em período que, pela narração de alguns factos históricos, sabemos não ser muito distante dos acontecimentos de 1383-85, pois nele se relata a morte de D. Fernando, bem como a revolta popular que levaria ao trono o Mestre de Avis, dirigindo-se o autor a testemunhas presenciais dos referidos acontecimentos.

Durante muito tempo esta obra foi considerada uma tradução ou mera compilação de autores estrangeiros. Como tal a considerou Frei Fortunato de S. Boaventura ([1]), bem como Joaquim de Carvalho ([2]), tese posta legitimamente em causa pelo Padre Mário Martins ([3]), com apoio textual convincente.

Trata-se de uma obra originalmente escrita em português, na sequência de muitas outras elaboradas nesta época em toda a Europa, com intuitos predominantemente morais, constituindo-se em compêndio de espiritualidade, fortemente marcada pelo movimento monacal, e portanto por um senequismo cristianizado, na linha do que já encontráramos em S. Martinho de Dume, no caso da pregação das virtudes morais, embora, no caso do *Horto do Esposo*, profundamente dependente do texto da Escritura, que, como o seu autor refere, «enformão homem de dentro que he alma, em virtudes de dentro, ca elas ensinam temperança e prudencia de sabedoria e justiça e verdade» (*HE*, Liv. II, Cap. VI).

De acordo com o erudito padre Mário Martins, tudo leva a crer que o seu autor foi um monge, profundamente comprometido com a crítica à fugacidade dos

([1]) Frei Fortunato de S. Boaventura, *Commentariorum de Alcobacensi Manuscritorum Bibliotheca Libri Tres*, Coimbra, 1827, p. 571.

([2]) Joaquim de Carvalho, *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, tomo I, Lisboa, 1929, p. 70.

([3]) Mário Martins, «À volta do *Horto do Esposo*», em *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956, Cap. XXXII, p. 423.

bens terrenos, com o confronto entre o tempo e a eternidade, com a crítica à vaidade e à soberba dos sábios do mundo, num permanente elogio da simplicidade, da solidão e da contemplação, orientando os espíritos para um acentuado pessimismo, onde a meditação sobre a morte assume importante relevo, numa linguagem profundamente marcada pela mística, veiculando o elogio da vida solitária de Petrarca, quando elogia os filósofos gentios que também souberam fugir para o ermo, numa aliança entre sabedoria e ascetismo, tão marcante no nosso movimento monacal. Inscreve-se pois este livro na corrente ligada aos quadros da cultura monástica e da ruralidade, que na Europa vinha sendo posta em causa pelas escolas catedralícias, bem como pela figura central de Pedro Abelardo.

Sobre a sua intencionalidade escreveu o anónimo autor logo no início do livro: «Ca em este livro achará o rrude com que se ensine, e ho sages com que huse, e o tybo com que se açenda, e o fraco com que se conforte, e o enfermo com que seja saão, e o saão com que seja guardado em sua saude, e o cansado com que seja recriado, e o ffaminto achará com que sse mantenha. Lea por este livro o estudioso e achará com que se deleyte» (*HE*, Liv. I, Prólogo).

O seu conteúdo doutrinal, como acima escrevemos, é profundamente marcado pelo estoicismo cristianizado, avultando, tal como no *Bosco Deleitoso* e, de um modo global, em parte considerável da espiritualidade portuguesa medieval e renascentista, a figura e o pensamento de S. Bernardo, bem como o de Petrarca, não esquecendo que o primeiro é insistentemente citado e seguido no *De vita Solitaria* do mestre italiano (1). Esta marca da espiritualidade cisterciense surge com mais evidência no Livro III, onde o monge português aborda a vaidade das coisas humanas e acentua a vanidade e a precaridade dos valores terrenos, insubsistentes como o vento que tudo leva, bem como no Capítulo XXXIII do livro quarto, onde discorre sobre o exemplo dos filósofos que na adversidade «se mantinham estóicos».

Glória, dinheiro, linhagens, fortuna, mulheres e até o matrimónio surgem postos em causa pelo privilégio da solidão e da contemplação: «E asy se mostra pellas razõoes que ditas som, que a boa andança deste mundo que está em poderio e em dignidades e em fama e em riquezas e em dilecçõoes corporæs, nom he em ellas o verdadeiro bem. Mas ha em ellas muytos maæs para a alma e para o corpo» (Liv. III, Cap. XVI).

Muitos dos temas fortes da mundividência renascentista aparecem já aqui enfatizados, seja o tema da vida como um sonho, que encontramos em Gil Vicente,

(1) Veja-se a propósito Maria de Lurdes Belchior e José Adriano de Carvalho, «Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa», em *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, 1994, p. 14.

Amador de Arrais, Calderón de la Barca e António Vieira, seja o tão sublinhado tema da morte, também ele tematizado nos sermões das cinzas de Vieira. Não espanta por isso que neste livro se possa ler que «a vida he miragem e comparada à sombra» (*HE*, Liv. IV, Cap. II) por se lançarem os homens fortemente aos bens temporais, cuidando que são verdadeiros, para logo se desenganarem, pois «elles som taæs como a sõobra e como a imagem que parece emno espelho» *(Ibid.)*, logo aprofundando o seu alerta, mostrando e discorrendo sobre as três categorias de vaidade a que estão sujeitas todas as coisas do mundo: variabilidade, cobiça, mortalidade, pelo que o mundo se tem de considerar como «amigo falso», inimigo de todos os seus amigos e dos que fazem a sua vontade, destruindo cruelmente os que a ele se encostam, e os que nele confiam, houvesse em vista a incerteza e instabilidade da prosperidade, quando comparada com as únicas vias para alcançar a santidade, identificadas com o trabalho e a oração.

Não falta aqui o tema candente da roda da fortuna, que hoje a um faz rei e amanhã transforma em escravo, convidando o homem a fugir do jogo da vida e a confiar tão-só nos valores da eternidade, lembrando explicitamente o dito de Salomão: «Uaydade de uaydades, e todallas cousas som uaydades.»

Esta oposição mundo/eternidade, mentira/verdade prolonga-se na exposição minuciosa dos doze enganos do mundo, com ressaibos de crítica social profunda: o sábio que não vive como ensina, o velho sem religião, o jovem sem reverência, o rico que não dá esmola, a mulher sem vergonha, o senhor sem virtude, o cristão contencioso, o pobre revoltado, o rei injusto, o bispo negligente, o povo indisciplinado e os que vivem sem lei.

O desapego do mundo chega ao elogio da infelicidade terrena, e à afirmação do maior valor da doença corporal sobre a saúde, surgindo muitas vezes a saúde como ocasião para o pecado e para os desmandos da vida, em «desvairadas folganças», que ao enfermo não são dadas e que por isso melhor cuida dos bens do espírito. São assim desprezíveis a beleza e a saúde do corpo, não só porque o vigor passa depressa, mas sobretudo porque a fortaleza do corpo se faz muitas vezes acompanhar da fraqueza da alma. Como pano de fundo desta postulação encontramos o desprezo do corpo, fonte de concupiscência, chegando a desvalorizar-se a natureza corporal do homem perante a natureza corporal dos animais e das plantas, por lhes não causarem tanto «avorrecimento». Assim, em assuntos da carne é o homem «mais vil» que as bestas. Para o ascético monge, a alma é o irmão sábio do corpo, que sempre se assume como o tonto, radicando os males do mundo em o sábio consentir nas vontades do tonto, levando-o a um trágico fim.

O mesmo espírito de renúncia encontramos a respeito da crítica da coragem e da preferência atribuída aos fracos, por terem menor ocasião para as afrontas temerárias dos que se julgam fortes, corajosos e audaciosos.

No entanto, a respeito dos animais e das restantes criaturas de Deus, o *Horto do Esposo* veicula um antropocentrismo marcante, afirmando o tema bíblico do homem rei da criação, associado ao finalismo utilitário das criaturas, onde todas desempenham uma função útil para o homem, mesmo as que parecem existir apenas para o contrariar, como as pulgas, moscas e piolhos, que têm por função obrigar o homem a reconhecer a sua fraqueza e a sua míngua perante a grandiosidade divina.

Não poderia faltar também o tema das letras humanas em confronto com a sabedoria dos que apenas crêem, sustentando que a verdadeira filosofia deverá ser essencialmente uma meditação sobre a morte, e que os filósofos de Deus são todos os que se salvarem no derradeiro dia do juízo.

Em comparação com a filosofia de Aristóteles e Platão, vinca o autor a superioridade da sabedoria dos apóstolos, que acima de tudo ensinaram a viver sem os rebuscados argumentos dos lógicos, numa base de universalidade que a todos compreende, e numa sabedoria mais alta porque trilha os caminhos da contemplação e da santidade.

Tal como veremos também no *Bosco Deleitoso*, este era um dos temas marcantes da espiritualidade de S. Bernardo, que, não sendo um adversário da filosofia, criticou asperamente a dependência da exegese bíblica perante o método dos dialécticos, pretendendo excluí-lo da teologia. A sua mais célebre expressão, «A minha filosofia consiste em conhecer Jesus, e Jesus crucificado», ecoa de forma muito vincada no pensamento do monge português.

É ainda digna de relevo, nesta mesma linha de considerações, a sua menção a um dos temas fortes do renascimento, do qual encontraremos eco no nosso humanista André de Resende, ao fazer o elogio da retórica e das letras clássicas. Referimo-nos ao sonho de S. Jerónimo que ao viver em Jerusalém o conflito entre os clássicos e a sabedoria da santidade se descobrira não cristão mas ciceroniano. É certo que Resende recusa a contradição, já o mesmo não acontecendo com o nosso monge, que não considera essencial o estudo das ciências mundanais, pois na palavra de Cristo se encontra tudo o que ao homem é dado e desejado saber.

No entanto, tal como sucedera com a posição de S. Bernardo, não verificamos neste livro um antifilosofismo vincado, mas sim a posição marcante de Santo Agostinho ao considerar que toda a verdade é cristã e que por isso também nos livros dos antigos filósofos se deve distinguir a peçonha e a triaga, tomando esta última como cristã, por radicar até então em injustos possuidores: «E asy parece que a sciencia da filosofia ajuda alguas vezes alguuns para se tornarem aa verdade. E nom he maravilha, ca de Jhesu Christo saæ e naçem todalas sabedorias, nom tam solamente de sçiencias sanctas e divynaæs, mas ainda as sçiençias dos filosofos gentiis, ca elle he fonte de todalas sçiençias» (*HE*, Liv. II, Cap. III).

O que está assim em causa não é tanto a condenação da filosofia e da ciência, pois que todas radicam em Jesus Cristo, mas de um saber que orgulhosamente se desenvolve sem Deus ou contra ele, recusando a aliança com a virtude, nomeadamente com a humildade, a única que lhe dará sentido e finalidade no quadro de uma concepção do homem que tem a sua razão de ser num Deus transcendente e criador. Tanto assim é que, diz o monge, «sçiençia sem virtude nõ he digna de ser nomeada sabedoria» (*HE*, Liv. III, Cap. VII.) e num cômputo global é preferível a humildade do rústico que de ânimo limpo serve a Deus e converte as almas, do que a soberba do sábio e do letrado que tantas vezes se compraz em coisas falsas.

No entanto, palpa-se neste texto um profundo respeito pelos filósofos da antiguidade, com destaque para a coragem de Sócrates, e para o apelo de Platão ao estreitamento entre a ciência e a justiça, citando além do mais, apoiado em S. Jerónimo, o caso daqueles filósofos que por cuidarem apenas do espírito se arrancaram os olhos, ou acompanhando o relato de Valério que dissera ter Carneades vivido por mais de noventa anos, sem jamais ter cessado de ler, e que quando se sentava à mesa para comer se esquecia dos alimentos. Ou ainda : «E diz Sam Jheronimo que os filosofos antigos emsinavam os seus discipulos em Bõos custumes, onde diz Santo Agostinho e Seneca que Socrates filosofo primeiramente enclinou toda a filosofia para correger e compœr os boos custumes. E porem, per exemplo destes filosofos devem os christãaos que deseyam saluaçom tirar-se das cobiças e dos arroydos e cõpoer os custumes com a sçiençia e studar a ueradeyra filosofia das escrituras sanctas» (*HE*, Liv. III, Cap. VII). Nota-se assim uma vincada complacência perante a ciência dos antigos e o elogio da virtude de que deram mostra, por ser para o autor indubitável que «a virtude ha grande melhoria sobre a sciencia, porque a virtude he caminho para a saluaçom, mas a sciencia sem virtude nom faz assy» (*HE*, Liv. III, Cap. XIII), sendo antes própria dos demónios.

No entanto, entre a ciência dos filósofos não consegue calar a desconfiança perante a «arte lógica» e o «enganamento de palavras», transparecendo ora a desconfiança face à escolástica decadente, ora a antiga condenação de Platão e sobretudo de Santo Agostinho, no Livro IV do *De Doctrina Christiana*, sobre a retórica, distanciando-se do culto pagão da forma, no elogio claro ao texto das Escrituras como fonte principal da invenção oratória.

Em todo o caso, o que se colhe deste tratado de espiritualidade e deste manual de conduta é o desapego do mundo que confere ao homem a liberdade do voo das aves, consciencializando-o de que falsa e mentirosa é a ventura, mais não passando de prazer fingido, pois não pode o homem ter dois paraísos em que possa comprazer-se. Assim, importa fortalecer o ânimo, conhecendo que «a boa

ventura he caminho liso que leva a uma prisão obscura e a desventura é caminho escabroso que leva a uma cidade cheia de claridade» (*HE*, Liv. IV, Cap. XXXI)

O senequismo cristianizado manifesta-se insistentemente no desprezo pelos louvores, no não fazer caso das injúrias, na consciência da futilidade das dignidades e das honras, e, apontando para a virtude da prudência, prefere nesta vida a má ventura, por ser ela inevitável, e por saber que «mesquinhez desta vida predispõe ao paraíso» (*HE*, Liv. IV, Cap. XVI).

Outro tema de forte raiz senequizante é a imunidade do homem virtuoso aos desvarios da roda da fortuna, pois que este morre para ela, antes que ela lhe possa tirar a vida, vincando-se ainda um plano ascético que se expressa no elogio da cegueira, por serem os olhos os maiores inimigos da alma, e inclusive no elogio da surdez, por terem os surdos maior facilidade para orar, num contexto doutrinal que supõe a contemplação divina como o mais elevado grau de conhecimento e de verdade.

Curiosamente, em comparação com o *Livro da Corte Imperial*, onde a música e a riqueza cénica adquirem uma função essencial na transmissão da mensagem da Igreja Militante, em articulação com o tema retórico do *delectare*, no *Horto do Esposo*, os olhos, os ouvidos e a própria música surgem asperamente condenados, como antecâmaras da deleitação e da luxúria, nos antípodas deste universo de espiritualidade e de contrição, que teve sempre em mente o dito de Santo Agostinho nas *Confissões*, ao lembrar que o passado já não é, que o futuro ainda não é, e que o presente é um ir passando.

OBRAS:

Horto do Esposo, Biblioteca Nacional de Lisboa, códice alcobacense CCLXXIII.

BIBLIOGRAFIA:

Mário Martins, «À volta do «Horto do Esposo»», em *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956, Cap. XXXII.

— «A Filosofia do Homem e da Cultura no *Horto do Esposo* em ibid., Cap. XXXIII.

A. Diaz Ferrero e M. A. Peixeiro, «Horto do Esposo», em *Dicionário de Literatura Galega e Portuguesa*, Lisboa, 1993.

Capítulo Três

O Boosco Deleytoso Solitario

Pedro Calafate

No universo da espiritualidade medieval portuguesa marcada pelo pensamento de S. Bernardo e de Petrarca, avulta igualmente o *Bosco Deleitoso*, também ele de autor anónimo, embora o Padre Mário Martins (¹) tenha aventado a hipótese de poder tratar-se do mesmo autor do *Horto do Esposo*, pois que apesar de apenas editada em 1515, esta obra foi escrita muito provavelmente nos inícios do século XV ou finais do anterior. Para além da coincidência cronológica, nota-se também uma afinidade nas temáticas abordadas, apesar de no *Bosco Deleitoso* o tema da mística, expresso nos furores da contemplação divina, e no *excessus* ou êxtase místico assuma um pormenor e uma riqueza descritiva que não encontramos na primeira das obras referidas, chegando mesmo a roçar o erotismo, com textos que não ficam atrás dos grandes místicos espanhóis do século de ouro, nomeadamente em Santa Teresa de Ávila.

Bosco é aqui assumido no sentido de ermo, lugar de recolha, de retiro e solidão, onde o homem, voltando-se para si mesmo, intenta conhecer-se, na linha do interiorismo e do socratismo cristão. Conhece-te a ti próprio como condição para amar a Deus e ao próximo, tal era a primeira condição do rigorismo ascético a que esta obra nos conduz, em conselho significativamente expresso pela fala da sabedoria. Também aqui, como já vimos a propósito do *Horto do Esposo*, ecoa a espiritualidade de S. Bernardo, o «conhece-te a ti próprio» é o primeiro princípio da verdadeira sabedoria, pois é essa a via que conduz o homem a reconhecer a sua miséria, crescendo em humildade em face da grandiosidade divina.

O bosco «é lugar apartado das gentes e aspero e ermo» (*BD*, prólogo), onde deverão recolher-se «aqueles que estam fora do caminho da celestial cidade do paraíso», para que possam «retomar aa carreira e ao estado de salvaçam» (*BD*, prólogo).

(¹) Mário Martins, «À volta do *Horto do Esposo*», em *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956, Cap. XXXII.

Este livro é escrito como confissão autobiográfica de um pecador que é conduzido por um anjo aos caminhos da contemplação e da união com Deus, vendo-se também, nesse percurso, aconselhado pela justiça, pela misericórdia, pela memória, que é essencialmente lembrança da morte, e pela sabedoria no desprezo pelos bens mundanais que se desfazem «assi como fumo» (*BD*, Cap. X) e na afirmação de que o verdadeiro caminho do mais autêntico conhecimento consiste na ascese e na mística.

Nesta obra, é também muito nítida a influência de Petrarca, nomeadamente na insistente oposição entre a cidade e o campo, tema que se viria a revelar de inusitada riqueza na nossa literatura do renascimento. As cidades são-nos apresentadas como lugares prenhes de tiranos, perfiosos e simoníacos, hipócritas e cobiçosos de honras e riquezas, de usurários e falsários cruéis, e enganadores gulosos, esquecidos da verdadeira riqueza e sabedoria, loucos por ignorarem que «todos falecerõm e se simirám», não considerando como devem a brevidade da vida, prendendo-se não ao que dura mas ao que desdura: «Pára bem mentes que a tua vida há-de durar mui pouco; pensa bem e cuida os maaes que has feito quando eras em vaaidade e d'i em diante e põe ante teus olhos os tempos trespassados da tua vida e os dias breves dela», tal é o conselho da misericórdia, para que o pecador se assuma como «herdeiro da vida perduravil» (*BD*, Cap. XI). É pois a lembrança da «mui espantosa e pavorosa hora da morte», bem como da corrupção da carne que a todos levará, que se assume em via privilegiada para levar o pecador a considerar a insubsistência e a precaridade dos bens e glórias do mundo, chegando o monge, com um realismo muito vincado e evidente riqueza literária, a descrever o processo de corrupção da carne, terminando o homem «resolvido em cinza e tornado em verme» (*BD*, Cap. CXIII).

Torna-se pois fundamental ter consciência de que ao homem «cumpre tomar vida solitária apartada das cidades e dos negociadores do mundo», como aqueles varões sábios «que morarom em os desertos, em que viviam apostados de virtudes, fazendo vida solitaria e assossegada», não sendo verosímil que o homem possa viver a par do fogo sem que logo não fumegue. Trata-se aqui do fogo de Roma com os seus ruídos, com as suas luxúrias e as suas «visitações de mulheres e homens», quando o que importa é buscar porto seguro, num rigorismo ascético em que nada poderá estorvar a oração: «Que direi do ermo e da vida solitaria? Certamente eu digo que o lugar do ermo é forma da doutrina e o apartamento é pregaçom das virtudes. Espantosa cousa é ao monge a vila ou o castelo, mas o ermo é tal como o paraíso» (*BD*, Cap. XIV). Se bem que muitas destas sugestões sejam recolhidas no *De Vita Solitaria* do mestre italiano, cumpre não esquecer que Petrarca segue insistentemente o pensamento de S. Bernardo, naquilo em que este se pode e deve considerar como

representante de um monaquismo muito preso aos valores da ruralidade, em oposição ao crescente renascimento urbano, com os seus valores civilizacionais próprios.

Definido o quadro, é então o pecador tirado pelo anjo da cidade, lugar de todas as perdições, e conduzido ao espaço da penitência, um bosco «nevoso» como antecâmara de um alto monte onde o aguardarão os prazeres da contemplação e da união com Deus. O caminho foi duro e sofrido, cheio de espinhos e pedras fragosas, com vales «trevosos» e escuros, tudo vencido com a ajuda imprescindível do anjo. O bosco nevoso é o lugar da mortificação da carnalidade, da negação da vontade e da vitória sobre as coisas do mundo. Trata-se de um estado de «peendença», tido como de preparação para o estado da alta contemplação, ao qual pode o homem chegar por graça de Deus, o estado mais firme e mais perfeito no qual radica a verdadeira ventura «dos que vivem enesta vida presente» (*BD*, Cap. CXXIV).

É esta a oportunidade escolhida pelo autor da obra para nos expor o tema, sempre candente nos textos de espiritualidade cristã, da relação entre a vida activa e a vida contemplativa, a que se segue o enunciado dos graus da contemplação e das três espécies de visão.

A vida activa usa bem e com justiça as coisas do mundo, mas a vida contemplativa renuncia ao mundo e deleita-se em viver somente para Deus. Sendo «vaga de todo o negócio», é capaz de sentir o sabor do paraíso dentro da alma. No entanto, a vida activa é boa, sendo justamente considerada como degrau pelo qual se ascende, com a graça divina, à vida contemplativa.

Mas propriamente falando, os graus da contemplação, pela qual atingirá o homem a união com Deus, são a obediência fundada em perfeita humildade, o fazer da carne a servidora do espírito, o bem obrar com discrição, o conhecimento dos conteúdos da fé, o guardar a limpeza da alma, a que se seguem os três graus finais:«O sexto é trespassares-te de juizo de razom em na afeiçom da mente, ca nom has-de julgar aquelas cousas que vires, que te forem reveladas e dadas por Deus segundo a razom humanal. O setimo graao é esguardar e oolhar a groria de Deus com face descuberta. O oitavo é seres tresformado de craridade em craridade» (*BD*, Cap. CXXVIII).

É aqui que se funda o interesse maior desta obra, sobretudo nos momentos em que descreve com pormenor a experiência mística da visão e da união com Deus, saboreando fervorosamente o amor místico. São as inúmeras referências à «avondança de prazer» e à alegria da mente, à folgança espiritual «que me fazia todo ledo», estendendo-se essa alegria aos membros do corpo, «de tal guiza que me fazzia andar assi: como bêvedo entrepeçando. E nom podia assessegar e abraçava as criaturas que achava com grandeza do amor do seu Criador» (*BD*, Cap.

CXXXII), ficando a alma e a mente «esbafarida e de todo fora de seu estado e arrevatada sobre si mesma, trespassando e sobrepojando todolos razoamentos humanais».

As partes mais expressivas no âmbito da descrição da experiência e sobretudo do êxtase místicos são os Capítulos CXLIII, CXLIV, CXLVI e CXLVII.

Neles avulta a descrição do voo da alma, ou melhor, do «coração», pois é este o maior e principal espelho para ver Deus, fazendo como a ave quando quer voar, subindo muito além da escuridão das nuvens que são as turvações do mundo.

Deus é o esposo da alma, o amante que ela recebe no mais alto grau da contemplação, escrevendo o fervoroso monge ao referir o amor místico: «A minha alma ouvia então a voz do Senhor Deos, seu esposo e seu amado, quando se nembrava d'Ele e entom havia grande desejo de O veer e entom O viia, quando se maravilhava da sua magestade, e beijava-O polo grande amor que lhe havia e abraçava-O pela grande deleitaçom que em Ele havia» (*BD*, Cap. CXLIV). Mais adiante, num entusiasmo descritivo, o fervoroso monge acentua a intensidade desta experiência, e escreve com ressaibos claros de erotismo, como a lembrar a crítica imorredoira de Guerra Junqueiro em *A Velhice do Padre Eterno*: «E depois que o taamo mais de dentro da minha alma era perfeitamente apostado e ordenado e o amado era dentro metido, crecia a fiuza aa minha alma e tomava grande atrevimento e, com grande atrevimento e com grande desejo que a costrangia, nom se podia mais deteer: e lançava-se subitamente aos beijos do seu amado e com os beiços apegados enele aficava-lhe beijos de devaçom mui de dentro do coraçom» (*BD*, Cap. CXLIV).

Neste calor místico e neste lume divino era como se a alma se derretesse, regressando ao seu estado primitivo, quando criada limpa e sem pecado, levantando-se em alheamento porque posta fora de si e em êxtase. Na linha da mística bernardina, se a contemplação só será plenamente possível na vida eterna, na vida terrena resta ao homem a antecipação, através do êxtase, dessa contemplação eterna. No fervor desse *excessus*, a alma separa-se virtualmente do corpo — embora a ele continue substancialmente ligada —, para entrar em comunhão amorosa com Deus.

O *Bosco Deleitoso* é certamente dos textos mais ricos e expressivos da espiritualidade portuguesa medieval sobre a experiência e amor místicos, como facilmente se depreende da força e expressividade dos textos citados, constituindo, juntamente com o *Horto do Esposo*, um corpo uno onde se descortinam os rumos da nossa espiritualidade da Idade Média, que veremos retomada e alargada pelos prosadores ascetas do renascimento, com destaque para Heitor Pinto e Amador de Arrais.

OBRAS:

Boosco Deleytoso Solitario, Lisboa, por Hermão de Campos, 1515 (microfilme da BNL, F-7007).

BIBLIOGRAFIA:

Mário Martins, «Petrarca no *Boosco Deleytoso*», em *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956, Cap. XI.

Aida Fernanda Dias, «*Boosco Deleitoso*», em *Antologia de Espirituais Portugueses*, org. de Maria de Lurdes Belchior, José Adriano Freitas de Carvalho e Fernando Cristóvão, Lisboa, 1994, pp. 25-36.

J. D. Pinto-Correia, «Bosco Deleitoso», em *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, 1993.

Capítulo Quatro

O Livro da *Corte Imperial* (*Corte Enperial*)

Pedro Calafate

O livro da *Corte Imperial* é mais um dos anónimos portugueses dos inícios do século XV que permaneceram manuscritos até ao início do século XX, vindo a merecer edição, muito criticada aliás, sob a direcção de José Pereira de Sampaio (Sampaio Bruno), então director da Real Biblioteca Pública Municipal do Porto, sendo ainda de realçar o trabalho de José Maria da Cruz Pontes, nos seus *Estudos para uma Edição Crítica da Corte Enperial*, editado em Coimbra em 1957.

O seu interesse para este volume, pese embora a ausência de um texto fiável e de uma crítica filológica convincente, prende-se sobretudo com o que poderíamos chamar uma filosofia teológica, muito na linha do *Relógio da Fé* de Frei André do Prado, já abordado na segunda parte deste volume, trazendo à discussão os principais temas da apologética cristã, então confrontada com gentios, mouros, judeus e ateus, com especial destaque para a questão da existência de Deus, do conhecimento dos seus atributos, da trindade divina e da encarnação, tudo abordado com a intenção de os tornar acessíveis à razão natural, dando-lhes assim uma base de aceitação universal, e, tanto quanto possível, na base de «necessárias e humanas razões»: «Este livro trata de grandes cousas e de muy altas questões, asy como da essencia de Deus e da trindade e da encarnaçom divinal e de outras materias proveitosas para entender e conhecer o senhor Deus, segundo o poder da fraqueza humanal.» (*CI*, 1)

A originalidade deste texto é no entanto muito relativa, constituindo essencialmente uma compilação de textos vários, à qual o autor português dá no entanto uma coloração muito própria, não tanto do ponto de vista teórico e doutrinal, mas do ponto de vista da sua vertente efabulatória, devendo ainda sublinhar-se a sua intenção prática, ao utilizar a língua portuguesa, tornando-o assim acessível a um vasto público estranho ao idioma do Lácio, pois que explicitamente afirma ter vertido os textos para «linguagem purtugues».

Por sua vez, a insistência nesta vertente prática e apologética das verdades da fé deveria traduzir uma situação real na sociedade portuguesa, tal a da existência

de numerosas comunidades de mouros e judeus, perante as quais era sentida a necessidade da igreja de exercer o seu magistério.

Quanto às fontes de que parte o anónimo, foram já identificadas pelo Padre Mário Martins ([1]). Em primeiro lugar é de destacar o texto de Nicolau de Lyra, *Libellus. continens pulcherrimas quæstiones judaicam perfidiam in catholica fide improbantes*; segue-se ainda do mesmo autor do século XIV o *Tractatulus... contra quemdam Judæum ex verbis Evangelii Christum et ejus doctrinam impugnatem*; outro dos autores muito presentes nas páginas da *Corte Imperial* é o maiorquino Raimundo Lúlio, nas obras *Disputatio Raymundi et Hamar Sarraceni; Disputatio Eremitæ et Raymundi super aliquibus dubiis quæstionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*; e ainda o poema *De Vetula* do Pseudo-Ovídio.

Devemos igualmente chamar a atenção para a obra de José Maria da Cruz Pontes, onde se procede ao confronto criterioso entre o texto da *Corte Imperial* com os de Nicolau de Lyra, de Raimundo Lúlio e ainda com o *De Vetula*, do Pseudo--Ovídio, permitindo-nos a identificação muito precisa das fontes de inspiração do anónimo português.

A razão do título, *Corte Enperial*, tem a ver com a dimensão romanceada da obra, utilizada como meio para veicular as ideias nela contidas. Trata-se da corte de Cristo que preside, qual imperador num vale florido, de cabelos loiros («cor de avelã») e olhos penetrantes e largos, rodeado de frescos regatos e árvores frondosas, ao grande debate da Igreja Militante contra os inimigos da fé, em cenário que nos lembra o texto bíblico do Apocalipse, com cânticos angélicos que agravam a solenidade do momento. À direita de Jesus sentava-se uma bela rainha com uma coroa de estrelas e a lua aos pés, representando a Igreja Triunfante, esposada por Cristo para a eternidade. Nesta corte de homens vestidos de branco e coroados de ouro, ouvem-se palavras de louvor ao Criador e Imperador celestial. Subitamente, dos lados do Oriente chega a Igreja Militante, fazendo-se acompanhar pela multidão dos povos, judeus, mouros, gentios e gregos, adornados com as riquezes próprias daquelas longínquas paragens, cada um com os seus sábios e filósofos prontos para a disputa e para terçar argumentos contra as verdades da fé, mas também prontos para acederem à fala da Igreja Militante, a quem o Imperador Celestial entrega as chaves do seu reino, por ser ela a fonte da sabedoria e por a ela lhe caber, contra os sábios infiéis, e apesar da persistência na descrença de judeus e muçulmanos, mostrar com provas da Escritura e com argumentos da razão a existência de um só Deus, a unidade da natureza divina e a trindade das pessoas, a encarnação, o pecado original e a verdade da eucaristia, na base de um

([1]) Mário Martins, «O Livro da Corte Imperial», em *As Grandes Polémicas Portuguesas*, Lisboa, 1964, p. 29.

conhecimento muito profundo dos textos dos seus adversários, seja do Antigo Testamento, seja sobretudo do Alcorão.

Curiosamente, verifica-se um constante apelo à certeza da razão e às demonstrações racionais, como que a fazer eco da tendência idêntica e muito marcante em Raimundo Lúlio. No entanto, no que se refere à sempre premente questão das relações entre a revelação e a razão, importa ter presente a chamada de atenção da Igreja Militante ao alertar que para receber as verdades que importam ao conhecimento de Deus é necessário ter o coração puro, pelo que o apelo à razão surge muitas vezes diluído nessa predisposição espiritual, que supõe auxílio especial de Deus e uma prévia purificação que nos prepara para receber verdades que, não sendo contra a razão, são no entanto mais altas.

Em todo o caso, contra os judeus a igreja serve-se dos textos do Antigo Testamento, contra os mouros discorre pelo Alcorão, contra os pagãos procura terçar argumentos de filósofos, embora este constante apelo às razões necessárias tenha quase sempre uma componente fortemente retórica, pois o que está sempre em primeiro lugar é a afirmação dos valores da simplicidade e da humildade da razão, perante os dogmas da fé.

Veja-se a título de exemplo o discurso da «Gloriosa Reinha» ao confrontar a ciência dos sábios com a verdadeira sabedoria, num quadro fortemente marcado por vectores morais, que supõem uma purificação e uma ascese. Pela sua importância transcrevêmo-lo na íntegra: «Ca nom pode ser que a alma ocupada em nos cuidados mundanos mereça o dom e a graça da verdadeira sabedoria nem seja geerador dos sentidos espirituaes. Outrosi seer nom pode que aquele que com proposito de gaançar louvor dos homees aprende ou estuda ou lee que mereça o dom e graça da verdadeira ciencia. E nom pode seer que o homem guaanche ciencia nem inteligencia das cousas espirituaæs e divinaæs se ouver a sua alma çuja. Bem pode aver ciencia de desputar e muito razoar avoondosamente e fermosamente mais outra cousa he aver muitas palavras e apostas e outra cousa he entrar em as veas e em nos meolos dos dizeres celestiæs e contemplar com o olho mui puro do coraçom os sacramentos e os segredos profundos altos e escondidos. A qual cousa ho homem nom pode guaanhar per doutrina humanal nem per ensinança segral mais per alumamento do spiritu santo tam solamente per limpeza da mente.» (*CI* 10)

É pois na pureza do coração e na ascese que o intelecto se predispõe a receber a luz da verdadeira sabedoria, o conhecimento das verdades mais altas respeitantes ao imperador celestial e aos seus divinos atributos, num quadro de humildade intelectual e de reconhecimento da humanal fraqueza, a respeito das tão apregoadas razões necessárias com que a rainha frequentemente anuncia salpicar o seu discurso, em ordem ao convencimento e persuasão dos seus adversários, e em clara cedência à influência de R. Lúlio.

Em oposição estão pois os sábios do mundo, identificados com a vanglória dos louvores e vaidades humanos, onde facilmente se nota uma crítica à escolástica decadente, na qual as disputas, baseadas no confronto de autoridades pró e contra, bem como na subtileza dos argumentos, quase se assumiam como ideal pedagógico, transformando-se de instrumento em finalidade da cultura. Estamos perante um traço muito característico da mundividência portuguesa desta época, presente em Santo António, em D. Pedro ou no *Horto do Esposo.*

Este apelo à purificação moral, como condição essencial para a eficácia das razões e para o consequente assentimento do intelecto é pois constantemente bramido pela Igreja Militante. Veja-se ainda o caso não menos paradigmático da trindade divina e da unidade essencial de Deus, questão que percorreu toda a nossa Idade Média e tão amplamente dirimida por Frei André do Prado. Na *Corte Imperial,* depois de se anunciar a prova da trindade divina, não pelas Escrituras mas «per razoões neçesarias» (*CI* 38), reforça-se o discurso já atrás enunciado, entendendo o seu autor que por mais que o homem esquadrinhe a questão com a força débil da razão, não a compreenderá, tal como «o gosto do homem nam compreende toda a auga do mar» (*CI* 65), enunciando de novo o princípio geral: «Mais quem quiser entender as razoões e as cousas da tryndade e a prova della compre que levante o entendimento sobre a natureza das cousas corporaaes que se podem sentir pellos sentidos do corpo e que se podem imaginar per que o entendimento enquanto está em seu rrazoamento segundo a natura das cousas que se podem sentir e emmaginar nunca será alto para aver dentender as cousas spirituais que nom se podem sentir nem imaginar. E porem he neçesario a quallquer que quiser saber algua cousa da beatisyma trindade que desvie ho seu entendimento das cousas semsivys e imaginavys e que tire pera sy o seu entender. E asy sobre elle consire as dignydades e as semylduenes da esencia da beatyssyma tryndade e asy seja desposto pera rreçeber a enfluençia da graça devynal que o levantara pera conheçer as dignidades e cousas de deus que lhe forem apresentadas ao seu entendimento.» (*CI* 66)

Portanto, sem a graça de Deus impossível se torna ao homem compreender ou sequer aceitar as necessárias razões, embora essas mesmas razões se afigurem importantes, pois Deus deu entendimento ao homem para que este o possa compreender, conhecer e amar.

O livro começa com a questão da existência de Deus, em resposta a um gentio, «homem mui feo e de maa catadura», que se levantara dentre os presentes para contradizer a fala da Gloriosa Rainha, proclamando que «nom ha hi deus», ao que todos os presentes, espantados, proclamaram tratar-se de sandeu, tomando-o por homem de pouco sizo e portanto nem sequer merecedor de resposta. Mas a rainha não aceita o desprezo perante o interveniente e procura munir-se de razões

que convençam o desavindo. Uma vez que se não escondeu de todo nem se mostrou de todo, perante a sua grandeza está o homem como o «noitivo» perante os raios de sol. Assim, «alguma coisa poderia falar delle pero nom perfeitamente».

Em todo o caso, pretendendo a Rainha esquivar-se ao texto da Escritura, refugia-se no argumento da causalidade, que tem por suficientemente poderoso: «E asi como dito avemos he provado aver hi deus de necesidade que he eternal ca vemos que o mundo e as outras cousas ham começo e som principiadas e começadas necesario he aver hi aquelo que he eternal sem começo e sem fim. E este he o senhor deus que seja beento pera senpre.»

Tanto bastou para que o ateu sem sizo logo anuisse respondendo à fala da rainha que cria e entendia «que ha hi deus e senhor todo poderoso creador de todalas cousas» (*CI* 38), ao que todos os presentes anuiram com a cabeça, seguindo-se grande solenidade de coros angélicos, renovando cantares com tanger de instrumentos, reforçando o anónimo autor o seu peculiar gosto pela teatralidade e pela riqueza dos cenários. Aliás, o Padre Mário Martins já enfatizou esta presença da musicalidade na *Corte Imperial*, na qual vê um reflexo da música das igrejas e romarias populares daquele tempo ([1]), representando a música um importante factor de contemplação religiosa e de prazer espiritual e via de acentuação de um marcante dramatismo lírico que percorre toda a obra e que é porventura o traço mais original do seu autor, em que a alegria do triunfo se não pode sentir sem a solenidade dos graciosos instrumentos e dos graves coros dos angélicos espíritos, exaltando a glória de Deus para a eternidade.

Mais para diante, esta mesma questão da existência de Deus conhece um importante reforço com a fala do representante dos filósofos gentios, que a despeito de negar a trindade e a encarnação, proclama o universal assentimento da razão dos filósofos: «Eu velho antigo da geeraçom dos gentiis. Digo por mim e por eles perante a vosa real presença que os antigos philosofos pararom mentes em estes corpos das cousas de soo ceeo e viram que eram movediças e que se conrompiam e podiam conromper. E porem nom creeram que alghu de cima que eram movidiços asi como o sol e a lua e as planetas que se movem e nom som rasoaviis e nom crerom que eram deus por que deus nom se pode conromper nem mudar asi como diz aristotiles. E a deus senpre se alegra com hua sinprez deleitaçom. E por a ordenança das creaturas e por a desposiçom delas conhecerom que era sabedor. E pela governaçom e mantimento conhecerom que era boo. E porem diserom que esta era a primeira causa que era primeira que todalas outras

([1]) Mário Martins, «A Música religiosa na *Corte Imperial*» em *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956, Cap. XXXI, p. 418.

causas e a causa e razom de todalas creaturas. E esta primeira causa chamarom por este nome deus» (*CI* 38). Trata-se de uma clara aproximação à quinta prova da existência de Deus formulada por S. Tomás de Aquino, conhecida como prova cosmológica.

Depois de obtido o assentimento sobre a existência necessária de Deus, volta-se a rainha contra os mais irredutíveis dos seus adversários, os judeus, que abertamente contestavam a grave questão da trindade divina e da unidade essencial de Deus. Barba grande, nariz longo, vestido de negro e voz alta e grave, proclamou um judeu que à razão repugna que Deus haja filho e que seja três pessoas. Sobre a resposta da Rainha já algo dissemos, sobretudo no que respeita à dificuldade de circunscrever o discurso aos estritos limites da razão humana, sem a humildade intelectual que predispõe o entendimento a receber a luz da graça e a força da fé, coisa que não sucedia com os judeus, criados desde a meninice no ódio ao filho de Deus e à lei dos cristãos e continuamente ensinados sobre a falsidade dos seus dogmas, razão por que têm uma dificuldade «de natureza» em acederem àquela almejada humildade.

Mas também os muçulmanos exprimiam a sua dificuldade ante a grave questão da trindade. Com a mesma solenidade se levantara um alfaqui dos mouros, velho, vestido de «aljuba tenada e seu albornoz de lãa preto e huu alfaleme branco na cabeça», para proclamar que Deus é simples e singular, infindo e necessário, não podendo nele dar-se nem pluralidade nem trindade de pessoas, nem outra qualquer polaridade, o mesmo acentuando o filósofo gentio, que depois de proclamar o assentimento dos filósofos na existência de Deus, nos termos que acima citámos, diz não poder aceitar a crença que diz que há em Deus três pessoas, nem a encarnação de que falam os cristãos, por tais considerações não se coadunarem com a razão.

Expostas as várias posições mandou a rainha que todos se calassem, para expor o seu pensamento, na linha do texto que já referimos, exigindo a docilidade e humildade do entendimento para receber a fé, que lhe não é contrária, mas superior e mais alta, num plano de harmonia, «ca o homem foi creado para entender e amar o milhor e mais alto» (*CI* 62).

No caso da trindade divina, recolhendo aliás teses de Rimundo Lúlio, como mostrou Cruz Pontes ([1]), não pode o entendimento compreendê-la no sentido mais comum do termo, pois não pode a trindade ser captada pelos sentidos «nem se pode jnaginar per a imaginaçom por que a jmaginaçom atange e comprende tansollaamente aquelas cousas que se podem ueer ou conprender per uista ou per caa huu dos outros sintidos» (*CI* 46).

([1]) José Maria da Cruz Pontes, *Estudo para uma Edição Crítica da Corte Enperial*, Coimbra, 1957, p. 235.

Não nos cumpre aqui proceder à exaustiva descrição desta obra, embora ela prossiga por longas e densas páginas rebatendo os argumentos contra os dogmas da fé. Com efeito à questão da trindade segue-se a da unidade da essência divina, que por isso não conhece nem composição nem corrupção. O mesmo diremos da questão do tempo e da eternidade, pois não havendo na eternidade antes nem depois, não é legítimo pensar-se que primeiro foi o Pai, depois o Filho e depois o Espírito Santo, dado que o Pai gerou o Filho desde toda a eternidade, e como na eternidade não há tempo, não poderá falar-se de primeiro nem segundo em ordem temporal.

Outra das questões amplamente dirimidas é a da encarnação, abordada no quadro da antropologia cristã, na qual o homem se assume como ser intermédio entre as criaturas puramente materiais e as puramente espirituais. Assim, todas as criaturas participam da natureza humana, pois o homem cresce e move-se como as árvores e os céus, sente como os animais e tem razão como os anjos, segue-se que todas as criaturas participam em Deus e em Deus têm o seu fim perfeito «pella natura humana ser hunjda e jjunta com deus em hua hunjdade persoall. E se a natura humanall nom fose junta com deus per esta gujssa nem hua criatura nom participaria com deus em hunjdade de hua cousa e de hua pesoa nem alcançara sua fim de perfeiçom», num contexto que, como vemos, exalta a dignidade do homem.

Naturalmente que a esta questão está também articulada a do pecado original que antes da vinda de Cristo privava os homens da felicidade eterna, assumindo-se então o filho de Deus como «reparador e recreador da natura humanall», tema sobre que discorre amplamente a Igreja Militante.

OBRAS:

José Pereira de Sampaio, *O Livro da Corte Imperial (Corte Enperial)*, Collecção de Manuscritos Inéditos agora dados à estampa, Real Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto, 1910; José Maria da Cruz Pontes, *Estudo para uma Edição Crítica da Corte Enperial*, Coimbra, 1957.

BIBLIOGRAFIA:

Mário Martins, «Corte Imperial», em *As Grandes Polémicas Portuguesas*, Lisboa, 1964, pp. 29-47; id., «A música religiosa na *Corte Imperial*», em *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956, Cap. XXXI; id., «Sibiúda, a *Corte Imperial*» e o racionalismo naturalista» in *ibid.*, Cap. XXX.

Capítulo Cinco

Filosofia e espiritualidade em Frei João Claro

Pedro Calafate

Frei João Claro, Doutor em Teologia pela Universidade de Paris e abade do mosteiro de Alcobaça nos finais do século XV, é mais uma das figuras da cultura portuguesa que permaneceu esquecida durante séculos, emergindo à luz do dia apenas no início de Oitocentos, graças à erudição atenta de Frei Fortunato de S. Boaventura, que em 1829 publicou a sua *Colecção de Inéditos Portugueses dos Séculos XIV e XV*.

Nessa colectânea, inclui Frei Fortunato um conjunto de opúsculos do monge alcobacense João Claro, que jaziam no códice de Alcobaça CCLXVII/72, cujo conteúdo se situa vincadamente no domínio da espiritualidade.

Todavia, Frei Fortunato não publicou o códice na íntegra, mas apenas os textos escritos em português, pois que o referido códice inclui também um conjunto algo desordenado de textos latinos, em prosa e em verso, esses sim com maior interesse filosófico, embora sem nunca se distanciar do horizonte da espiritualidade, que foi sem dúvida alguma a principal preocupação de todos os seus escritos.

Lamentavelmente, como tantas vezes sucedeu com os autores portugueses de épocas mais remotas, muitas das suas obras não chegaram até nós, tendo-se perdido, ou jazendo desconhecidas num qualquer fundo bibliográfico, até que um acaso de encontro as faça emergir aos olhos da crítica. Um dos textos perdidos que muito contribuiria certamente para melhor compreendermos o horizonte da sua espiritualidade é o *Livro de Horas de Nossa Senhora*, publicado em Paris no ano de 1500.

Mais recentemente, devemos ao labor meritório do Padre Mário Martins a publicação de uma monografia dedicada à vida e à obra deste monge de Alcobaça do século XV.

As questões mais relevantes que podemos equacionar, a partir do códice em causa, permitem-nos reconstruir muitos elementos da mundividência do homem

medieval, no quadro da cultura cristã. Abre-se-nos, através da pena deste monge, um mundo prenhe de valores espirituais, em que o homem se assume como peregrino, a teorização do intervalo absoluto que separa o bem e o mal, o ideal de desprendimento perante a vida terrena e os bens temporais, o confronto entre o que é do tempo e o que é da eternidade, a relação entre a razão e a fé, a natureza e a graça, a relação entre a vida activa e a vida contemplativa que se abre a uma via mística, e portanto ao supremo gozo da contemplação divina...

Em todo o caso, como coroamento deste universo de questões, permanece sempre presente a via do interiorismo, que aprofunda uma linha de pensamento de suporte platónico e agostiniano, enquadrando-se no contexto do «socratismo cristão». Transparece, neste enquadramento, a segurança que ao homem advém pela força da fé, e portanto a paz e harmonia interiores, no quadro do personalismo cristão, a reivindicação da autenticidade da vida religiosa, não cristalizada em rituais exteriores ou em procedimentos farisaicos cujo valor se esfuma como o vento, uma concepção da sociedade que ao invés de se alicerçar na perspectiva do conjunto e nas tendências que emergem das relações interindividuais, como sucede com a sociologia moderna, se centra no valor absoluto da pessoa humana, inundando a vida social com uma perspectiva voluntarista que culmina no amor.

É este o universo de Frei João Claro, que no-lo transmite numa prosa simples, de efeito quase musical e por vezes rimado, pelo que se depreende que atribuía aos seus escritos um objectivo eminentemente didáctico, traduzido numa escrita militante que pretende actuar sobre a alma de cada um, contribuindo para o aperfeiçoamento humano.

Mas há ainda uma outra nota sempre presente no seu pensamento, traduzida numa perspectiva bastante pessimista sobre a vida humana. O que João Claro acentua é sobretudo uma concepção da vida expressa em três linhas complementares: a vida como véspera e vigília da eternidade; a vida como desterro, estando o homem nela como estrangeiro ou caminheiro; a vida como lugar de afã e trabalho e, portanto, mais de tribulação que de consolação.

Este quadro é inclusive reforçado, num primeiro momento, por uma comparação entre o homem e as demais criaturas, na qual ele sai vencido, embora venha também a vencer em momento posterior, como veremos mais adiante, por ser alvo da providência e amor divinos. Assim, para João Claro, o homem, «mais desarrazoado obrando que as bestas, pior é feito que elas» (*IP* 185) (1). Esta sua afirmação terá no entanto de ser lida com algum cuidado pois tem uma forte

(1) Referir-nos-emos aos opúsculos de João Claro publicados por Frei Fortunato de São Boaventura com as iniciais *IP*.

componente retórica e em momento nenhum o Monge colocará o homem abaixo dos animais na grande hierarquia dos entes. Pretende sobretudo obter um efeito dramático, mostrando o modo como tudo na natureza criada, com excepção do homem, cumpre a lei de Deus sem nenhum desvario, louvando-o ao mesmo tempo.

Louvam-no o céu e os planetas, fazendo o seu curso regular e ordenado, «sem que nenhum se escuse», louva-o o mar que não passa o termo que lhe foi destinado, louva-o a criação inteira mostrando a sua ordem e beleza como modos finitos de uma beleza infinita, podendo por isso perguntar-se: «Pois que mal é dos filhos dos homens, a quem estas cousas todas subjugaste, o que fizeste razoável como são os anjos?» (*IP* 185)

É pois num quadro platónico e neoplatónico, acentuando a queda, que se move o monge de Alcobaça, em que o corpo se assume como factor de concupiscência, como túmulo da alma, e o homem se perfila diante de Deus como pecador a quem cabe implorar misericórdia. Os seus textos lembram, em muitos aspectos, as *Lamentações de uma Alma Pecadora*, de Santo Isidoro de Sevilha, na qual o Santo ibérico deixa transparecer, de forma tão vincada, o sentimento de angústia e culpabilidade que o atormentava, num diálogo entre o homem que chora e a razão que aconselha.

Insegurança, angústia e culpabilidade são sentimentos que nos permitem compreender a preocupação do Monge pelos seus contrários, procurando a segurança no inexpugnável e axiomático reduto da fé, mas muitas vezes numa ambiência que recorda o Séneca moralizante, e num quadro de recolhimento que caracterizou tantos aspectos do monaquismo alcobacense. Superando a angústia pela consideração de que Deus sempre escolhe o melhor, abrindo-se também a um horizonte de vincado ascetismo que tem na oração a sua via privilegiada, o homem redime a culpa pela crença no perdão do Filho de Deus feito homem.

Fugir dos excessos do mundo, assumir a existência temporal com a moderação do que é necessário, purificar a alma através de práticas ascéticas, superar o desassossego interior que a culpa gera através de um sentimento de humildade, que ao invés de inferiorizar o homem o eleva perante Deus, como sucedera também com S. Martinho de Dume, no seu tratado *De Humilitatis*, autor cujo papel essencial no movimento monacal ibérico ficou consignado na primeira parte deste volume.

Move-se assim Frei João Claro num quadro de lamentação da decadência humana, pela consciência assumida dos seus erros e que por isso implora o perdão e o auxílio da graça: «A honra a ti devida dei às coisas terreais, e mais a meu corpo, que menos merecia»; «Gravemente errei, cobre-te de tristura», a que se segue o auxílio da graça, que vem de Deus sem merecimento do homem, mas que

supõe a intervenção do livre arbítrio, que não podendo iluminar por si só a casa em que se encontra, pode no entanto abrir a janela para dar passagem à luz que orienta a vontade para o bem: «destrói minhas maldades, que grandes e fortes são, e sem forçoso remédio, não podem ser tiradas. Assenhorou-se a soberba de meu coração, e quem a tirará se a tua graça não chega» (*IP* 181).

Com objectivo eminentemente prático e didáctico, traça-nos Frei João Claro o quadro da decadência humana, evidenciando os principais modelos de comportamento e acção que mais se distanciam do universo de valores da cultura cristã.

Por isso, tal como na Bíblia, fonte dessa mesma cultura, indica a soberba como a raiz de todos os pecados, a que se segue a busca da riqueza, o desassossego interior pela insatisfação que ela sempre nos traz, pois que o horizonte da felicidade se encerra num ideal de cultura, como reserva infinita de eternidade e não no usufruto daquilo que desdura e se submete à inexorável lei do tempo: «Por honra e senhorio mundável em servidão de pecados meti minha alma.»

Procura assim o homem soberbo avantajar-se entre os demais, ser louvado dos homens, sem compreender que esse movimento de ascensão é fugaz e aparente, pois ao levantar-se entre os homens arreda-se de Deus «por baixura de pecados». Daí também a presunção dos ricos e dos poderosos, que atribuem a méritos próprios, esquecidos de Deus, os bens que na vida sucedem: «Do meu poder mais presumi do que requeria e quis minha força», sendo que essa mesma presunção «sem purga da tua graça não pode ser tirada.»

Aliás, o tema da riqueza e da pobreza material é recorrente entre os autores cristãos medievais, como vimos no capítulo dedicado à ética nas relações económicas. Sobre a riqueza pairava a ameaça de Cristo a respeito da dificuldade de entrada dos abastados e poderosos no paraíso. Não existia nesta época a noção de propriedade utilizada pelo proprietário como bem lhe aprouver, pois que os bens materiais, que Deus criou comuns a todos os homens, apenas foram repartidos caindo sob domínio de alguns após o pecado. Permite assim Deus o domínio material para que os mais prudentes e sabedores com ele beneficiem os que menos prudentes e menos sabedores forem. O domínio tem assim uma função social e humana, numa perspectiva de solidariedade amorosa. Sucede porém que a prática se distanciava muito da norma e por isso se lamenta o pecador: «Os temporais bens que de tua graça recebi, não foram tesourados nos seios dos pobres, mas ao vão glorioso vento foram espalhados, e o seu fruto é merecimento de condenação.» (*IP* 182)

Em todo o caso, o avarento sobrepoja em malícia o perdulário, porque aquele se rege tão-só pelo «amorio dos mundanais bens», podendo suceder que o perdulário algum bem cause a outrem ao desfazer-se, embora sem recta intenção, dos bens de que é despenseiro.

Este tópico da riqueza volta a ser sublinhado bastantes vezes pelo Monge ao longo dos seus escritos, embora não possamos falar de uma reflexão consistente e autónoma sobre o assunto, mas sim de considerações dispersas, sem aprofundamento teórico. Deve notar-se que não se condena a riqueza em si, mas o mau uso dos bens que Deus permite estejam sob domínio, bem como os caminhos incorrectos que conduzem à apropriação: o furto, a usura, a simonia, as artes de ganhar ao jogo, a troca ou comércio ilegítimo que se cifra em enganar o próximo e todas as «más artes de acrescentar renda». Aquele que retém para si os bens, mata o próximo, por isso, todo o que é rico tem uma dívida para com os que o não são, como consta na passagem bíblica que faz questão de citar: «inclina tua orelha ao pobre sem nenhuma tristura, e dá-lhe sua dívida», num horizonte que bem podemos considerar nos antípodas do liberalismo moderno do cada um por si. Aliás, numa interessante passagem deste códice, fala-nos João Claro dos quatro degraus que constroem a amizade, sendo o terceiro o que nos leva a «dar e receber, entre si, bens espirituais e temporais, conforme as posses e necessidades de cada um» (*Cod. Alc.* 72, fl. 191v).

Em última como em primeira análise o princípio que rege a relação do homem com os bens materiais aponta para o uso do necessário e não do sobejo, por se tratar de uma realidade instrumental em relação ao valor da pessoa humana. Daí que diga o pecador: «Dos pobres, que me queriam falar, eu desviava minha face. Aos mesquinhos e coitados minhas orelhas sempre foram cerradas, desprezando as necessidades dos minguados, não lhes acorrendo em seus grandes mesteres.» (*IP* 185)

Estamos assim no cerne das questões da avareza, da soberda, da presunção e da vanglória, como tópicos que se opõem à humildade, e como vícios responsáveis pela tribulação e desassossego interior da alma. Este é com efeito um dos seus temas mais privilegiados.

A presunção e a soberba têm não apenas uma dimensão pecaminosa mas também «inestética», pois que «na própria boca o louvor é feio, de tal fealdade sempre me paguei». Diríamos estar no verso da virtude da moderação e da temperança, que valorizam a discrição e que se completa pela humildade como virtude cristã por excelência.

Em última análise, os vícios e erros de que o pecador se lamenta são fruto do desordenamento da vontade, na medida em que esta não age em direcção ao seu natural fim. Estamos agora perante um tópico de larga referência na filosofia medieval, muito enfatizado por S. Tomás de Aquino e que já vimos referido nomeadamente pelo Infante D. Pedro e por Frei André do Prado.

A vontade orienta-se naturalmente para o bem, embora o pecado seja um desvio voluntarioso desse fim: «Porque todo o pecado é departimento voluntário

do primeiro princípio, e isto porque a vontade naturalmente deve obrar por virtude daquele, segundo ele, e por amor dele; portanto, todo o pecado não é salvo de desordenança e avessamento da vontade» (*IP* 221), e daí a culpabilidade que implora o perdão de Deus, no exercício pleno da humildade.

Dissemos acima que toda a mundividência de Frei João Claro se move numa perspectiva de interioridade que sem grande risco de erro poderíamos aproximar do «socratismo cristão». Eis então o texto onde o antigo conselho de Sócrates transparece, embora num novo quadro espiritual: «Examina teu coração e considera onde mais esguarda, e onde mais se deleita, se a pensar em Deus, ou a pensar no mundo, e em esto poderás entender se és em estado de graça, ou de culpa, que diz Cristo: "onde é o teu coração, ali é o teu tesouro".» (*IP* 225)

O tema em causa é digno de ênfase pois continua e aprofunda uma atitude que não se encerrando numa via puramente intelectualista, convida ao conhecimento da interioridade espiritual com vista à plena consciência dos limites da condição do homem, que assim reclama uma abertura à transcendência.

Nestes termos esta via socrática assume-se como caminho de libertação, de religação do finito ao infinito, do precário ao que é eterno, do frágil ao consistente, permitindo a reconstrução do percurso humano que de pecador anseia a comunhão com o Verbo. Por isso são três as armas que o *homo viator* empunha para levar a bom termo o percurso que se propõe empreender, a saber: a pobreza, que afasta a cobiça e a vanglória e torna o homem leve para servir; a humildade, que torna o homem apto a receber o auxílio da graça; a paciência, que fortalece o ânimo ao longo das tribulações da vida.

Se dos dois primeiros aspectos já falámos, este terceiro, que denomina como «paciência», tem uma coloração profundamente senequista, encontrando-se claras intertextualidades com o modo como o senequizante Martinho de Dume aborda a virtude da fortaleza. Tenha o homem um espírito forte para que não sinta o golpe senão quando for duro, tal era o princípio. A ele se opunha um vício que veremos muito sublinhado pelos moralistas cristãos, também na esteira de Séneca. Refiro-me à ira, tida como forma de loucura momentânea, que desperta o sentimento da vingança, e à qual Frei João Claro igualmente se refere, avisando-nos que dela nos guardemos, por se traduzir na perda da razão que origina a desordem da vontade. A ira está assim nos antípodas da concepção ética e antropológica que nos tem vindo a traçar, na qual a paciência se assume como a guarda de todas as virtudes, pelo que perdida esta, todas as demais se perdem, rematando em texto esclarecedor: «A razão possui a alma, e a alma possui o corpo, e o direito domínio que tem a alma no corpo é embargado e perdido se a alma não é possuída pela razão.» (*IP* 229)

Por isso defende o Monge que o homem paciente dificilmente «quebranta nas tribulações», mas também não se «alevanta nas consolações» (*IP* 226). Em última

análise, a raiz desta força interior radica bem fundo no horizonte da fé, sabendo o homem que Deus nos dá consolações para nos despertar a esperança, e tribulações para nos conservar na humildade. Por isso, avança com um conselho prático de indiscutível alcance psicológico: «Não se tenha por melhor aquele que recebe os benefícios e consolações que aquele que os não recebe. E aquele que os não houver não descaia em seu coração, nem haja inveja aos que os receberem.» (*IP* 227)

O quadro de transcendência em que se move o universo de Frei João Claro harmoniza desta feita as diferenças sociais, remetendo-as para uma ordem superior, na qual radica, em última análise, a própria explicação do que à limitada razão humana se afigura um mal ou uma injustiça. Pode Deus não atender às nossas súplicas para que livre um homem da força, dando à razão humana a imagem de impiedoso. Mas por que não pensar de outro modo, colocando a questão num mais vasto universo de possíveis, pois pode este mesmo condenado, já contrito, entrar no paraíso, e salvo, praticar mais crimes, morrendo em pecado que o condenaria para sempre?

Do mesmo modo, pode também um homem enfermo pedir saúde, e se lha não der Deus porque não pensa que se estiver são pecará e se estiver enfermo se arrependerá de seus pecados?

Em qualquer dos casos é o universo da transcendência e da ordem da razão infinita, que apenas a razão divina alcança, que prima sobre o limitado universo da razão humana, pelo que é no quadro da fé que a paciência ou a fortaleza radica. Assim sendo, nela radica também a condição primeira para a paz e harmonia interior da pessoa humana, para a ausência do medo ou do temor, que faz com que o homem sinta a segurança necessária para percorrer o caminho da vida, pois se trata de uma viagem que em todos os seus instantes é merecedora da providência ou cuidado divinos.

Esta nota é também um importante factor de equilíbro perante o pessimismo antropológico que acima referimos, pois o cuidado de Deus dignifica o homem, colocando-o porventura acima dos anjos. Por isso o homem lhe deve três coisas: a honra, enquanto Criador; o amor, enquanto Remidor; e o temor enquanto Julgador, embora esse temor se perfile para os justos não como factor de escravidão mas de libertação, por isso que quem não deve não teme.

É sobre estas três dívidas perante as quais o homem se dignifica na relação com as demais criaturas que se alicerçam outros dois pilares da sua antropologia. Cada homem tem também três dívidas perante os demais: ao maior obediência, ao igual concórdia, ao menor benfeitoria. E para ultimar a perfeição e harmonia do quadro, cada homem se deve a si próprio limpeza no coração, guarda na boca e disciplina na carne.

Cabe-nos agora abordar outra vertente digna de realce na sua obra, a qual viria a ocupar lugar primacial entre os humanistas do renascimento, na sua ânsia de recuperação da autenticidade da vida religiosa. Bastaria para tanto ler Erasmo de Roterdão, saboreando as muitas páginas em que ridiculariza as práticas superficiais em que se haviam cristalizado os rituais do culto, sobretudo da oração.

Esta crítica não é no entanto exclusiva dos homens do renascimento, revelando-se antes uma preocupação que não deixou de ocupar as mentes cultas da Idade Média, entre elas avultando Frei João Claro.

Nos seus escritos de espiritualidade avulta esse marcar da inutilidade da missa ou da oração quando não vividas e sentidas numa perspectiva de profundidade interior, que lhe daria a marca da autenticidade humana. O primado é, sempre e em qualquer caso, do ardor do coração e da devoção. Pode por isso ser a oração perseverada, mas se «ao dizê-la pensa em al, e não faz senão por acabar azinha o que começou, tal rezar é vão» (*IP* 23).

Mas inversamente, pode a oração não ser perseverada, mas «se for dita com grande ardor de coração» ergue-se pelo seu valor, pois não é a voz mas os votos que soam aos ouvidos de Deus.

Assim, a verdadeira oração está na mente, «ca se o homem rezasse pela boca, e não a mente, tal oração não seria aceite por Deus, antes seria má, porque é simulada», pelo que mais vale «dizer devotamente no coração um Pater noster, que mil de boca, sem o entender» (*IP* 225). Era aliás este mesmo princípio de autenticidade que o levava a defender que a fé, por si só e desligada das obras, também de nada serve, pois que sem as obras não se poderá o homem salvar. Em todo o caso, o tema que o ocupa constituirá um dos tópicos relevantes da espiritualidade dos séculos XVI e XVII, como veremos no próximo volume.

No quadro ainda desta religação do homem a Deus, oferece-nos o autor uma análise da relação entre Marta e Maria, a vida activa e a vida contemplativa. Não seria difícil inferir a superioridade de Maria — que recorda Maria Madalena por ter escolhido a melhor parte, como se diz no Evangelho — sobre Marta, pois que enquanto esta se inclina, mediante a parte inferior da alma, às coisas exteriores, aquela «convida a mente racional para aquela sabedoria em que ela pensa, unindo-se a Deus e suspirando por ele» (*Cod. Alc.* 72, fl. 140r).

É através da «racio» que a alma se une a Deus, devendo entender-se por «racio» não a sede do raciocínio, mas a parte superior da alma, no sentido em que o faz Santo António quando utiliza o mesmo termo, o qual corresponde verdadeiramente ao *acies mentis* de Santo Agostinho.

É a alma encaminhada à união mística com Deus e ao supremo gozo da contemplação pela via do amor e do desprendimento das coisas terrenas que contrariam o amor de Deus, no qual encontramos o fim último da vida.

O códice dos escritos em versão latina de Frei João Claro apresenta ainda um conjunto de temas que importa analisar, de que destacaremos dois, a saber: a existência e a eternidade de Deus, e a relação entre a razão e a fé.

Quanto à primeira questão refugia-se no princípio da causalidade, não sem antes considerar, a favor da eternidade de Deus, que o argumento contrário pressuporia que o ente que primeiro existiu se teria principiado a si mesmo, o que se afigura de todo impossível, «pois nenhum ser pode principiar-se a si mesmo, porque, nesse caso, existiria antes de existir, o que não pode ser. Ora, a esse ente eterno chamamos nós Deus» (*Cod. Alc.* 72, fl. 71r).

O argumento da necessidade absoluta de um ente eterno criador do mundo volta a ser esgrimido mais adiante, no quadro dos mesmos princípios que acima encontrámos, quando escreve: «A eternidade existe necessariamente, porque se não houvesse eternidade o mundo principiar-se-ia a si mesmo. Isto não pode ser porque se o mundo se principiasse a si mesmo dar-se-ia uma contradição impossível de existir, a saber, que o mundo já era antes de ser e foi principiado depois de existir» (*Cod. Alc.* fl. 72r).

Outro dos argumentos a que recorre para mostrar aos homens a existência de um Deus eterno sumamente perfeito, assenta na análise de um tema muito caro à filosofia escolástica. Referimo-nos à questão das primeiras e das segundas intenções, que Frei João Claro esgrime no quadro da finalidade dos actos e da vida humana.

Para os escolásticos a *intentio* (intenção) representa o conteúdo do pensamento que o espírito se propõe a si mesmo, podendo falar-se de primeira intenção quando nos referimos à coisa em que directamente pensamos, e de segunda intenção quando nos referimos ao que se conhece mediante os actos reflexivos da inteligência. Por sua vez, para o Cisterciense, as segundas intenções podem considerar-se inferiores às primeiras, porque quando o homem age orienta-se primacialmente pelas primeiras intenções, sendo neste enquadramento que devemos compreender a sua argumentação a favor da existência de Deus.

Diz com efeito que se Deus não existisse, as segundas intenções seriam mais nobres e mais verdadeiras do que as primeiras. Porquê? Teremos de seguir o seu exemplo singelo: se eu penso em pregar um prego, o prego está em primeira intenção, porque é nele que imediatamente penso e só depois no martelo, que está por isso em segunda intenção. Todavia, o prego passará para segunda intenção se o objectivo da minha acção for ganhar dinheiro, sendo eu por hipótese ferreiro de profissão. Neste caso o dinheiro passa a primeira intenção. Mas o dinheiro passará para segunda intenção se eu pensar que ele serve para eu conservar a minha vida, e assim a vida do ferreiro estará em primeira intenção relativamente ao dinheiro.

Ora, se alongarmos mais um pouco o âmbito desta escada chegaremos necessariamente a Deus: se tudo se vai hierarquizando e ordenando em função do fim, se Deus não existisse, a vida do ferreiro, que é primeira intenção, depois da morte, não existiria para nada!

Na realidade, se o martelo atinge o fim para que existe que é o prego; se o prego atinge o fim para que existe que é o dinheiro, que fim atingirá a vida do homem? Pelo que conclui: «Se Deus não existir ficam sem sentido todas as intenções e fins que haviam para servirem na vida. Ora, não podendo os fins secundários ser mais nobres e verdadeiros que os primários, conclui-se necessariamente que há Deus, que faz com que as primeiras intenções sejam mais nobres e verdadeiras que as segundas, como acontece à vida do ferreiro» (*Cod. Alc.* 72, fl. 69r). Eis pois o cerne da sua argumentação com concessão à linguagem dos escolásticos.

Vejamos agora a questão da razão e da fé, que aborda nas folhas 71v e 72r do códice. É interessante notar a este respeito que a tendência interiorista que o aproxima do socratismo cristão, bem como o elogio das virtudes ascéticas, não se traduzem necessariamente na depreciação da razão, isto porque nos apresenta uma expressão à primeira vista um tanto surpreendente: «É manifesto que os mestres em teologia são mais altos pelo entender que os católicos rústicos pelo crer.» (*Cod. Alc.* fol. 72r)

Quereria o monge dizer que a razão é superior e mais alta que a fé? Vale a pena ler o texto na íntegra: «Digo isto porque se fosse mal provar a fé de Cristo, seguir-se-ia que os que mais entendem mais pecam e mais diminuem e anulam a virtude da fé. E que os rústicos quanto menos entendem de Deus tanto mais se levantam pela fé, e daqui concluir-se-ia que o mérito racionalmente superior é irracionalmente inferior, o que é torpe e indigno.» (*Cod. Alc.* fl. 72r)

O Padre Mário Martins já chamou a atenção para este passo ([1]) e para as possíveis confusões em que poderá incorrer quem o leia. Com efeito, a despeito de uma menos clara delimitação de níveis, o acto de fé é sempre superior sob o ponto de vista religioso e sobrenatural, caso contrário estaria o Monge a defender uma religião nos limites da razão à maneira dos filósofos de Setecentos, o que de modo algum podemos inferir. Todavia, é legítimo, neste quadro, dizer-se que o entendimento, sob o ponto de vista meramente intelectual, é superior no seu nível próprio. Então, em termos puramente intelectuais, os teólogos são superiores aos rústicos, sendo todavia ambos crentes, porque o acto de fé, podendo em certa medida receber um suporte racional, não envolve nem supõe a sua total redução à razão.

([1]) Mário Martins, *Vida e Obra de Frei João Claro*, Coimbra, 1956, p. 86.

Eis pois o universo das questões que preocuparam a mente deste nosso monge dos finais da Idade Média, em que a vida se embrenha num horizonte de cultura e de valores, numa sabedoria muito própria da mundividência cristã, cujo fim eminente radica na superação da consciência dramática da finitude pela plena união com o Verbo.

OBRAS:

Frei Fortunato de S. Boaventura, *Collecção de Inéditos Portuguezes dos séculos XIV e XV*, t. I, Coimbra, 1829 (Opúsculos do Doutor João Claro, Monge de Alcobaça).

Códice Alcobacense 72.

BIBLIOGRAFIA:

Frei Manuel dos Santos, *Alcobaça Ilustrada*, Coimbra, 1710.

Mário Martins, *Vida e Obra de Frei João Claro*, Coimbra, 1956.

Mário Martins, *Livros de Horas*, sep. de *Itinerarium*, Braga, 1955.

Pedro Calafate, «Frei João Claro», em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, 1989-1992.

M. C. Monteiro Pachedo, «Corte Imperial», em *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, 1993.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

Y

Z